



شرح المنطوق

للجزء الأول

قسم المنطق

المعنى والاعتبار المنطوق وشرحها

تأليف

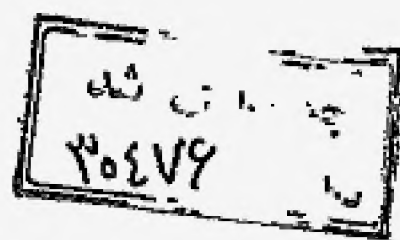
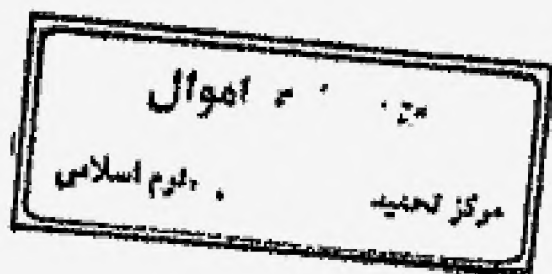
الحكيم الأديب والفيلسوف الكبير
الساجد ملاهادي الشبزواري

محققه ومعلق عليه

الأستاذ العلامة

آية الله حسن حسن زاده الأملي

۱۴۳۱



مرکز تحقیق کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سید محمد المظفر صاحب

الجزء الأول

١٨٥١٨

قسم المنطق
المستقى بالمشايخ المنطقيين، وشرحها

مركز تحقيق كتاب توحيد العلوم
تأليف

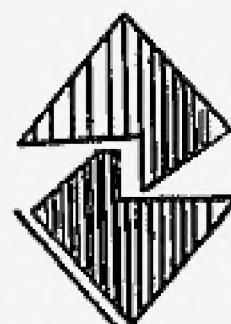
الحكيم الإلهي والفيلسوف الكبير
الحاج ملاهادي الشبزواري

صححه وعقاه عليه

الأستاذ العلامة

آية الله حسن حسنة الأمل

جمهورية إيران الإسلامية

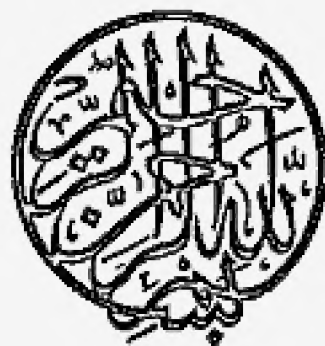


نشرآب

خیابان آزادی - مقابل وزارت کار و امور اجتماعی - کوی کیامنش - پلاک ۱۶ طبقه سزم
صندوق پستی ۱۹۷/۱۳۴۴۵ - تلفن ۱۵۵۰۱۲

- | | |
|-------------------|-------------------------------------|
| نام کتاب: | ○ التالی المتظمة (شرح المنظومة ج ۱) |
| نویسنده: | ○ حاج ملاهادی سبزواری |
| تصحیح و حواشی از: | ○ استاد، آیه الله حسن حسن زاده آملی |
| تحقیق: | ○ مسعود طاهي |
| امور فنی: | ○ حمید بلوری متملن |
| ناشر: | ○ نشرآب |
| حروفچینی: | ○ مؤسسه حروفچینی نمونه ایران |
| چاپخانه: | ○ چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی |
| نوبت چاپ: | ○ اول |
| تاریخ انتشار: | ○ تابستان ۱۳۶۹ |
| تیراژ: | ○ ۳۰۰۰ |

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

فهرس المطالب



مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

١١

مقدمة الناشر

١٣

ديباجة باللغة الفارسية

٢٣

خطبة الكتاب وشرحها

٥٥

المقدمة

٧٦

غوص في تقسيم العلم، إلى التصور والتصديق

٨٧

غوص في تقسيم مباد، لاستخراج لثالي مواد

٩٣

سباحة في بعض مباحث الألفاظ

١٠٣

الدلالات

١٠٨

المفرد والمركب

١٢١

غوص في الكلّي والجزئي

١٢٥

غوص في المتواطى والمشكك

- ١٢٩ غوص في النسب الأربع
- ١٣٠ غوص في ذكر أقسام أخرى للكلّي
- ١٥٥ غوص في ايساغوجي
- ١٥٦ النوع
- ١٦٣ تقسيم للنوع إلى الحقيقي والإضافي
- ١٦٤ ترتب الكلّيات
- ١٧٠ الفصل والمرص الخاصّ والعامّ
- ١٧٧ غوص في الفرق بين الذاتيّ والمرصيّ
- ١٨٧ غوص في المعرفات
- ١٩٠ غوص في المطالب
- ٢٠٣ غوص في أقسام ماهو في شيتّة الماهيّة
- ٢٠٨ غوص في مشاركة الحدّ والبرهان
- ٢٢٠ تقسيم للحدّ بنحو آخر
- ٢٢٥ ايضاً لا يكتسب الحدّ بالضد ولا بالقسمة ولا بالاستقراء بل بالتركيب يقتنص
- ٢٣٩ غوص في القضايا
- ٢٤٣ في أقسام الحملية بحسب الموضوع
- ٢٤٥ غوص في لميّة عدم اعتبار الشخصية في العلوم
- ٢٤٨ في بعض احكام الموضوع
- ٢٤٩ أقسام الحملية بحسب المحمول

٢٥٩	الموجّهات
٢٦٠	غوص في بعض أقسام الموجّهات المهمة
٢٦٢	غوص في باقي المركّبات
٢٦٣	غوص في ارجاع الشيخ المتألّه، شهاب الدين السهروردي، على الموجّهات إلى القضية البتّانة
٢٦٥	غوص في التناقض
٢٧٠	في نقائض الموجّهات
٢٧١	نقل قول بعض القدماء
٢٧٣	غوص في العكس المستوي
٢٧٦	عكس الموجّهات الموجّهات من حيث الجهة
٢٨٠	في عكس النقيض
٢٨٥	غوص في القياس
٢٩٧	تقسيم للقياس
٣٠٨	غوص في القياس الإقتراني الشرطي
٣٠٨	القياس الاستثنائي
٣١٠	قياس الخلف
٣١٢	غوص في الاستقراء والتمثيل
٣٢١	غوص في الصناعات الخمس
٣٢٣	البرهان
٣٢٣	غوص في الضروريات
٣٢٨	في البرهان اللَّمّي والإني

٣٣٨	غوص في مقدمات صناعات أخرى غير البرهان
٣٣٩	المقبولات
٣٤٠	المسلّمات
٣٤٠	الوهميّات والمشبهات
٣٤٢	المشبهات
٣٤٢	المخيّلات
٣٤٢	الجدل
٣٤٣	الخطابه
٣٤٣	الشعر
٣٤٤	القياس المغالطي
٣٤٦	انواع المغالطة
٣٥٩	خاتمة الكتاب
٣٨١	الفهارس العامة
٣٨٣	فهرس الآيات
٣٨٧	فهرس الروايات
٣٩٠	فهرس الأعلام
٤٠٠	فهرس المصادر والمآخذ
٤٠٩	فهرس الموضوعي

بسمه تعالی

«اسلام ناب محمدی»، که امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - همه توده های مسلمان و محروم و همه آنان که عشق به اسلام، در سینه هاشان موج می زد، را بدان فراخواندند، چونان حبل المتین محکمی گشت تا حلقه های تفرقه است اسلام را به زنجیر قدرت مند اتحاد و برادری پیوند دهد.

بی تردید، شناخت هر چه بیشتر «اسلام ناب محمدی»، نه تنها بر قدرت و صلابت آن خواهد افزود، که صف موحدان را نیز یکپارچه تر خواهد کرد.

«نشرناب» که با الهام از کلام قدسی و همواره جاودان رهبر فقید و عظیم الشأن انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی - قدس الله نفسه الزکیة - (در سال ۱۳۶۸) تولد یافت، این نام مبارک را برای خود برگزید، بدان امید که با احساس چنان مسئولیتی، همراه با تلاش، از خداوند متان، استعانت آن جوید که با گامهای هر چند کوچک خود - در تمامی زمینه های فرهنگی، اجتماعی، آموزشی، علمی و... - پرینده این راه باشد. در این پویش مقدس، «نشرناب» دست تمامی اندیشمندان، متفکران و نویسندگانی را که رهرو این راهند، به گرمی می فشارد و آمادگی خود را جهت مساعدت در نشر آثارشان، اعلام می دارد.

اندیشه آن داریم که هر تلاشی در این راه، و در هر زمینه فکری که صورت پذیرد، مرضی حق است و مصداق «ن والقلم وما یسطرون».

نشرناب

بجای مقدمه:

احیای متون و منابع اصیل فرهنگ اسلامی، به سبک علمی نوین، از جمله وظایف حوزه‌های علمیه است. این وظیفه، بویژه در رابطه با کتب درسی رایج حوزه‌ها — که از اهمیت و ضرورت بیشتری نیز برخوردار است — تلاشی افزون و همتی فزونی‌تر می‌طلبد.

انجام این مهم، از آنجا که نیاز به امکانات مالی و علمی گسترده دارد — و طبیعتاً خارج از توان افراد و مؤسسات خصوصی است — باید از جمله وظایف مدیریت حوزه‌های علمیه شمرده شود. لیکن متأسفانه با گذشت بیش از یک دهه از پیروزی انقلاب اسلامی، هنوز هیچگونه اقدام اساسی در این زمینه، که قابل ارائه به مجامع علمی و فرهنگی باشد، صورت نپذیرفته است؛ و این در حالی است که برخی با سوءاستفاده از نیاز روزافزون طلاب و دانشجویان، با انگیزه سودجویی و با کیفیت بسیار نامطلوب، دست به کار شده‌اند؛ و البته نبود مراکز قانونی، بمنوان ارشاد و یا جلوگیری، خود مزید علت گشته است. بر این اساس و با توجه به نکات یاد شده، «نشر ناب»، کتاب

ارزشمند «شرح منظومه» حاج ملاهادی سبزواری^۱ — رحمة الله علیه — را که از کتب درسی منطقی — فلسفی متداول حوزه‌ها در دوران معاصر — و اخیراً در دانشگاه‌ها — می‌باشد، جهت تحقیق و احیاء برگزید.^۲

اگرچه، حضور علوم عقلی، در حوزه‌های علمیه، روزه روز کم‌رنگتر می‌گردد — که این خود آفت بسیار خطرناکی برای حیات علمی حوزه‌های علمیه بشمار می‌رود — ولی امیدواریم که با توجه به وصایای حضرت امام — قدس سره الشریف — به حوزه‌ها، بار دیگر، این علوم، جایگاه اصلی و

۱. برای اطلاع بیشتر، پیرامون زندگی، مراتب علمی و اساتید و شاگردان مرحوم حاج ملاهادی سبزواری، رجوع شود به مقدمه کتاب: «شیاد حکمت سبزواری»، تألیف پرفسور ایزتسو، ترجمه دکتر سیدجلال الدین مجتبی، چاپ دانشگاه مک گیل کانادا، شعبه تهران، سال ۱۳۶۰. همچنین مقدمه شرح حکمت منظومه، بخش جواهر و اعراض، چاپ همین مؤسسه.

همچنین، مقدمه جامع فیلسوف عظیم الشأن، جناب استاد سیدجلال الدین آشتیانی بر کتاب: «مجموعه رسائل فارسی حاج ملاهادی سبزواری»، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، سال ۱۳۶۰، نیز «ریحانة الأدب» ج ۲ ص ۴۲۲، چاپ کتابفروشی خیام؛ «اعیان الشیعة» ج ۱۰ ص ۲۳۴ چاپ بیروت، دارالتعارف؛ تاریخ حکماء و عرفاء متأخرین صدرالتأملین، تألیف منوچهر صدوق ص ۱۰۹، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، سال ۱۳۵۹ در این زمینه بسیار مفید خواهد بود.

۲. لازم به یادآوری است که بخشهایی از حکمت منظومه، قبلاً توسط استاد دکتر مهدی محقق، احیاء شده است که شایسته قدردانی و ارجگذاری می‌باشد. با وجود همه دقت و تلاشی که ایشان متحمل شده‌اند، لیکن به دلایل کار ایشان ناتمام است. از جمله اینکه اولاً: تنها بخشی از حکمت را به چاپ رسانیده‌اند، ثانیاً، بدون تحقیق و منبع‌یابی است؛ ثالثاً، اغلاط چاپی و غیرچاپی فراوان در کتاب به چشم می‌خورد و حتی در پاره‌ای موارد، چندین سطر از متن و یا حواشی افتاده است.

همچنین از نظر حروفچینی و اسورافی، نیز از ظاهری نه چندان دل‌پسند برخوردار است.

پرافتخار گذشته خود را باز یافته و همچنان سیرابگیر جانهای تشنه حکمت باشند.

آشنایی با شیوه کار و تحقیق و مراحل گوناگون احیاء یک اثر، اهمیت بسیاری در اعتماد و استفاده علمی از متون و منابع دارد. بدین جهت لازم است که فشرده ای از چگونگی کار و مراحل آن را با اطلاع برسانم:

نخست، تمام کتاب شرح منظومه که از دو بخش — یعنی بخش منطق معروف به «لثالی منتظمة» و بخش حکمت معروف به «غیرالقرائده» — تشکیل یافته است، استنساخ گردید و سپس با نسخه های چاپی خطی، تطبیق و مقابله گردید و پس از ویرایش، به محضر شریف حضرت استاد علامه، آیه الله، آقای حسن حسن زاده آملی — دامت توفیقاته — تقدیم شد، که ایشان هم متن نهاده و تصحیح و ویرایش مجددی و معنوی آن را ثقل فرمودند. همچنین با برخی نسخه های خطی دیگر، اعم از چاپ ناصری و مظفری و غیره که نزد ایشان موجود بوده مقابله و تصحیح نمودند. در پایان از آنجا که مرحوم سبزواری، خود بر بخش منطق — «لثالی منتظمة» — حواشی نداشتند، حضرت استاد حواشی بسیار محققانه و جامعی را که حاصل سالها تدریس و تحقیق ایشان می باشد ضمیمه متن نمودند.

البته زبان و قلم حقیر قاصر است از اینکه بتواند درباره مقام علمی ایشان چیزی بگوید و یا بنویسد، لیکن بتوان یک طلبه کوچک، باید تأکید کنم ایشان از اساتید نادرالوجودی هستند که جامع جمیع علوم، اعم از فقه، اصول، فلسفه، عرفان، ادب، ریاضی، طب، نجوم و هیئت، در عصر حاضر می باشند. گرچه آن گونه که بایسته است چهره علمی و آثار معظم له، شناخته نشده است^۱. شاید این امر به واسطه شدت روح و پرهنرگاری، در ایشان

۱. جهت آشنائی بیشتر با چهره علمی استاد، رجوع شود به مصاحبه ایشان با مجله «حوزه».

باشد لیکن باید گفت که:

«قدر زو، زرگر شناسد قدر گوهر، گوهری»

حواشی ارزشمند ایشان، برای همه طلاب و دانشجویان و بویژه مدرسان علوم عقلی، مفید و راهگشاست. مرفی منابع، حل مشکلات علمی متن به نحو بدیع و ارجاعات سودمند، که همگی از ویژگیهای ممتاز حواشی ایشان است، ارزش متن را چنان افزوده است که یقیناً بر اهل فن پوشیده نخواهد ماند.

بهرحال پس از تصحیح، مقابله و آماده شدن تعلیقات ایشان، کار حروفچینی آغاز گردید. پس از حروفچینی چندین بار توسط اینجانب و دوست گرامی، آقای حمید بلوری — که نظارت و انجام امور فنی این مجموعه را نیز برعهده داشتند — نمونه خوانی و تصحیح مطبعی گردید.

استخراج منابع و مصادر متن و تهیه فهرستهای فنی لازم نیز به عهده حقیر بوده است که ناگزیرم نکاتی را در این رابطه تذکر دهم:

حضرت استاد — دام ظلّه العالی — ضمن حواشی خود، منبع برخی اقوال را تحقیق فرموده‌اند، بقیه موارد را نیز با توجه به بضاعت علمی حقیر، بصورت پاورقی (با علامت ستاره*) پس از حواشی ایشان، آورده‌ایم. در منبع‌یابی اقوال، حتی الامکان سعی شد که به منبع اصلی و دست اول ارجاع داده شود، مگر در پاره‌ای موارد که علی‌رغم تلاش بسیار توفیق حاصل نگردید. در برخی موارد نیز، ضمن تحقیق پیرامون مصادر متن، این اندیشه قوت گرفت که احتمالاً، خود مصنف، دسترسی به منبع اصلی، نداشته است، و لذا خود نیز از دیگران نقل قول می‌کند. بعنوان نمونه، ایشان، مطلبی را از تعلیقات شیخ الرئیس نقل می‌کند که عین همان عبارات، در تعلیقات چاپ مصر، یافت نگردید؛ در حالی که همان عبارات، با همان تعبیر و بدون کم و کاست، در اسفار صدرالمآلهین موجود است و لذا در چنین مواردی به خود

اسفار ارجاع داده شد.

البته احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه نسخه‌هایی که نزد مرحوم سبزواری بوده، با نسخه‌های ما متفاوت بوده باشد. که احتمال بسیار ضعیفی است.

در نظر بود که مقدمه نسبتاً گسترده‌ای، پیرامون تاریخ تحول علم منطق و جایگاه ویژه «منطق منظومه»، در این تطور تاریخی، نگاشته شود و ضمن آن، درباره زندگی، اساتید، شاگردان، و ویژگیهای روش مصنف و مبانی ایشان، همچنین نقاط قوت و ضعف و اختلاف آراء ایشان با دیگر محققان و نیز شروح و حواشی معتبری که تاکنون نگاشته شده، سخن به میان آید، که علی‌رغم سعی فراوان، تاکنون آماده نگردید. امید که در فرصتی دیگر، و چاپهای بعد، موفق به چنین کاری گردیم.

جلد دوم این مجموعه، یعنی بخش حکمت منظومه نیز همراه با حواشی مرحوم سبزواری، به همین روش، در دست تصحیح و تحقیق میباشد که بزودی تقدیم دانش‌پژوهان خواهد گردید.

انتقادات سازنده، راهنمایی و ارشادات محققان ارجمند و اندیشمندان یزرگوار را، که یقیناً مایه رفع کاستیها خواهد گردید، صمیمانه پذیرائیم.

قم - اردیبهشت ۱۳۶۹

مسعود طاهي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن رفع السماء ووضع الميزان وأعتلنا القسطاس المستقيم القرآن الفرقان
والصلوة والسلام على أعدل الموازين وآله خير الناطقين، وعلى جميع عيب وحيه
عباد الرحمن الموازين القسط ومناهج البرهان.
وبعد فيقول العبد الآمِلُ رَبَّهُ الغَنِيُّ المغني، الحسن بن عبد الله الطبري الآمِلِي (المدعو
بحسن زاده آملِي): هذه ابحاث ايقانية في العلم الخطير الذي هو برهان كل علم،
تجدها خطاب فصل على شرح اللاكي المنتظمة للحكيم الأجدد الواحد الواصل الى رجة
الباري المتأله السبزواري، توضح رموزه وتفتح كنوزه وتبين مراده وتتم مقاده،
اشرقها الفلم من افاضات رب ن والفلم وما يسطرون قدى دورات تدريسه ذلك
الكتاب المستطاب لطلاب العلوم. والمرجو من الله سبحانه ان ينتفع بها طالبو الايقان،
ومحصلو الحقائق بالميزان. وسميتها (نثر الدّوّاري على نظم اللّثالي)، والحمد لله على
ما هدينا، وله الشكر على ما اوتينا.

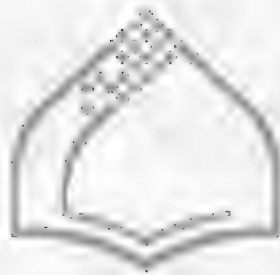


مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

خطبه‌های امام علی (ع)



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نحمد من علمنا البياناً
لفكرنا بديعاً قد أنجنا
صلّى على المناطق بالصواب
واله مناطق البروج من
وبعد فالمدعو هادي المهدي
قال تعالوا طالي الإيقان
من منطق عيونه خسارة
راء لا شور في الطريق كافٍ
به انطوا الزمان والمكان له
يبدو جناح العقل عن لاهوت
ينتفع الكل بذي الموائد
هذا هو القسطاس مستقيماً
تلازم تعاليد تعادل
حررت فيه للسمعة السفرة
سميتها اللثالي المنظمة
فها أغوص في بحار المنطق

وقارن الكتاب والميزان
وعقلنا بنوره قد أنجنا
منطق حق فيصل الخطاب
شمس الحقيقة بها الحق وزن
إلى موازين المهداة مهدي
أتل عليكم حكمة الميزان
واردها قرينة طيارة
لم يتكأده صمود قافٍ
وعصمة من عشرة للعاقلة
ياوي لأوج القدس من ناسوت
من ذي البحار غرر الفرائد
ويوزن الذين به قوعاً
من أصغر أوسط أكبر جلي
صحيفة مثيفة مطهرة
زينة سمع القلب من ذي مكرمة
لأقتني بمعون خير منطلق



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد من علمنا البياناً^١

١. قوله: «نحمد من علمنا البياناً» افتتح بالتسمية والتحميد اقتفاءً بالقرآن الذي يهدي للتي هي أقوم. البيان النطق فإن الإنسان حيوان يختص من سائر الحيوانات بنفس تسمى نفساً ناطقة، إذ كان أشهر أفعالها وأول آثارها الخاصة بها النطق. وليس يعني بقولهم: نفس ناطقة أنها مبدأ المنطق فقط، بل جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها. والإنسان مدنيّ بالطبع فيحتاج إلي أن يُعلم غيره ما في نفسه بعلامة وضعية، وغير النطق لا يفي بذلك.

و بعبارة أخرى أن شيئية الشيء بصورته، والصورة الإنسانية هي حقيقة تختصها من بين سائر الحيوانات وتمييزها عنها وعن غيرها، والحيوانات بأسرها لها قوى إدراكية منحصرة في المحسوسات والموهومات، وأما النفس الإنسانية فهي حقيقة تعقل الحقائق العقلية الكلية المرسلات وتستنبط من إدراكها المحسوسات، ومن العلم بمعلوماتها المجهولات؛ ثم لاحذ لها تقف عنده بل كلها علم شيئاً تتسع به وجوداً، وتسمى بحسب شئونها وأفعالها وأحوالها بأسماء عديدة فهي العاقلة العالمة العاملة الذاكرة الحافظة المتفكرة المميّزة المريدة الناطقة وغيرها إلى ما شاء الله. مالكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم أطواراً (نوح ١٤ و ١٥). ولما كان الإنسان مدنيّاً بالطبع ولا بدّ له من تعليم وتعلّم وإعلام وهي لا تتم بدون النطق والنطق هو إظهار ما في الضمير وهو من أشمخ مظاهر ادراك. الكليات، سموها ناطقة. وقال القطب الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراف: المنطق مشتق من النطق الداخلي، وهو القوة التي ترسم فيها المعاني، والمنطق يهديها (ص ٣٠ ط ١ - إيران).

وأما قوله سبحانه: «قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء» (فصلت ٢٢)، فإن فيه سرّاً ربوبياً ورمزاً ملكوتياً قد تضمنت العين الأحدي والعشرون من كتابنا: «عيون مسائل النفس» وشرحها: «شرح العيون في شرح العيون» بعض الإشارات إليه.

والبيان على نظر آخر هو كل واحدة من الكلمات النورية الوجودية التي هي مظاهر أسماء الله الحسنى و صفاته العليا، فإنه حلت كلمته متكلم فالوجودات كلماته المُعربة عن المكنون الغيبي كالكلمة اللفظية المُعربة عما في ضمير الإنسان قال الوصي عليه السلام: «... وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله (الخطبة ١٨٤ من نهج البلاغة) وقال الامام الصادق عليه السلام: «نحن الكلمات الثامات»، ويعبر عن المظاهر بالأسماء أيضاً وقال عز من قائل: وعلم آدم الأسماء كلها (البقرة ٣٢). وفي تفسير المجمع: قال الصادق عليه السلام: «البيان الاسم الأعظم الذي عليم به كل شيء». والانسان الكامل هو اسم الله الأعظم الذي أوتي جوامع الكلم. وهو مبين حقائق الأسماء، وأذن دليل على ربه الاكرم كما هو أول دليل على ذلك. وفي المجمع أيضاً عن ابن كيسان: «خلق الإنسان، يعني محمداً - صلى الله عليه وآله - علمه البيان، يعني ما كان وما يكون».

والحمد كالذكر له خمس مراتب بالألجنة الخمسة. كما أن الحضرات خمس، والنكاحات خمسة، وأنواع العرش خمسة، وكذلك أنواع القلب خمسة، وللشاعة أيضاً أنواع خمسة، وللنون خمس مراتب. وفي تائي السماء بينوع الحياة:

قيا متنا قد قامت الآن فابصرا	وأنواعها الكلية تحد بخمسة
كسبون وقلب تسم عرش وحضرة	وحد وأسماء نكاح بنسوبة
هي سبعة سبع سما وإيك العلوى	من الأرض فاقرا مثلهم يتبعة
هي الكليات تحتوى جزئياتها	على كثرة من غير حصير وعشقة

وفي البيان إيماء إلى مكانة علم المنطق أيضاً لأنه بيان سائر العلوم في وجه استنباط النتائج من طرقها الاستدلالية.

ثم ينبغي التوجه التام والاهتمام الكامل في النيل براتب الذكر على الوجه الوجه الذي صدر عن بيت اهل الذكر - صلوات الله عليهم - وهو ما يلي:

سبط الشيخ الطبرسي في مشكوة الانوار عن بعض الصادقين (ع) انه قال: الذكر مقسوم على سبعة اعضاء: اللسان والروح والنفس والعقل والمعرفة والسر والقلب. وكل واحد منها يحتاج الى استقامة: فاستقامة اللسان صدق الاقرار. واستقامة الروح صدق الاستغفار. واستقامة النفس صدق الاعتذار.

اقتباس من القرآن العظيم الشأن: «خلق الانسان علمه البيان»

→ واستقامة العقل صدق الاعتبار. واستقامة المعرفة صدق الافتخار. واستقامة السر السرور بعالم الاسرار. واستقامة القلب صدق اليقين ومعرفة الجبار.

وذكر اللسان الحمد والثناء. وذكر النفس الجهد والعناء. وذكر الروح الخوف والرجاء. وذكر القلب الصدق والصفاء. وذكر العقل التعظيم والحياء. وذكر المعرفة التسليم والرضا. وذكر السر الرؤية واللقاء.

ورواه الفتح في روضة الواعظين عنه — عليه السلام — مثله (مستدرک الوسائل ط ١ من الرحلي ج ١ ص ٤٠١).

اقول: المروي في المستدرک اصابه سقط واتممناه بعرضه على ابواب السبعة من الخصال للصدوق — رحمة الله تعالى عليه.

٢. قوله: «اقتباس من...» لا بأس بتغيير يسير في اللفظ المقتبس للوزن أو التقفية، نحوه قول بعض المغاربة عند وفات بعض أصحابه:

قد كان ما خفت أن يكونا إذ إلى الله راجعونا
وفي القرآن إنا لله وإنا إليه راجعون. وكم له من نظير.

وفي صحاح الجوهري: القَبَسُ شُعْلَةٌ من نار، يقال: قَبَسْتُ منه نَارًا، وكذلك اقْتَبَسْتُ منه نَارًا. وفي اصطلاح البديع: الاقتباس هو أن يضَمَّن الكلام نظماً كان أو نثراً، شيئاً من القرآن أو الحديث لا على أنه منه، على التفصيل المحرر في آخر البديع من المطول.

وقد يقتبس من مفاد قاعدة من قواعد الفنون كقول ابن العفيف في الاقتباس من التصريف:

يأسا كنأ قلبني المئسي وليس فيه سواك ثنائي
لأنني شئسي وكسرت قلبني ومما التقي فيه ساكنان

وفي أوائل المجلد الثالث من كشكول البهائي عدة أبيات في الاقتباس منها (ص ٢٥٥ ط ١ — إيران):

أن الذين ترحلوا نزلوا بعين ناظرة
أسكنتهم في مستقلي فإذا هم بالناظرة

قال الصبان في الشرح على منظومته في العروض ما هذا القظه (ص ٤ ط مصر):

وقد أساء الأدب قوم من الشعراء حيث أدرجوا مركبات قرآنية في أشعارهم على وجه الاقتباس من غير

وقارن الكتاب والميزانا^٣ المراد بالميزان ، الإنسان الكامل ، إن أريد بالكتاب

→ مراعاة مايليق بها من الأدب والإجلال ، ومن أقبح ماوقع من ذلك ماحكى عن أبي نواس من قوله :
 نخط في الأرداف سطـــــســـــر في عروض الشمســـــرمـــــوزون
 لن نـــــســـــالـــــوا البرحتى تنسفـــــقـــــوا بما تحـــــبـــــون
 ثم تقل عن الدمامني أن تجويز علماء البديع الاقتباس من القرآن محمول على ما إذا لم يؤد إلى الإخلال
 بأجلال المركبات القرآنية. الخ.

٣. قوله: «وقارن الكتاب والميزانا اعلم ان كتاب الله تعالى إما تكويني، وإما تدويني، فالتكويني آفاقي
 و انفسي، والتدويني هو ما بين الدفتين. والآفاق كتاب المحو والاثبات، والكتاب المبين،
 وام الكتاب؛ يحرقه ما يشاء ويثبت وعندهام الكتاب، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين.
 والانفسي عليني وسجني ان كتاب الابرار لي عليين وان كتاب الفجار لي سجين. والقرآن بين
 الكتاب والميزان يحتمل بادى النظر خمسة أوجه: أحدها أن يراد بالميزان الإنسان الكامل، وبالكتاب
 الكتاب التكويني الآفاقي.

وثانيها أن يراد بالميزان العقل الجامع للعلم والعمل، وبالكتاب الكتاب الأنفسي.
 وثالثها أن يراد بالميزان علم المنطق، وبالكتاب الكتاب الأنفسي أيضاً.

ورابعا أن يراد بها لفظنا الكتاب والميزان في الكتاب التدويني نحو قوله سبحانه لقد أرسلنا رسلانا
 بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (الحديد ٢٦) وقوله تعالى شأنه: الله
 الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان (الشورى ١٨).

وهذه الأربعة مذكورة في الكتاب صريحاً كما لا يخفى. وأما خامسها فهو قرائنها معاً في الإنسان الكامل،
 ولم يترمز به صريحاً. لكن بحسب النظر الدقيق عند التحقيق يرجع الخامس الى الثاني والثالث كما
 يأتي بيانه.

فاعلم أن الألفاظ موضوعة للمعاني العامة، والإنسان الكامل وحده هو الكتاب والميزان فالقرآن بينهما
 على التوسع في التعبير فان حقيقته على هذا الوجه هي الانطواء والإندماج.

أما أنه كتاب فلا أنه مصداق قوله سبحانه: «وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» (يس ١٣). وأما أنه
 ميزان فلا أنه ميزان سائر الأناسي، وميزان كل شيء بحسبه وشاكلته. قال تعالى شأنه: «ونضع
 الموازين القسط ليوم القيمة» (الانبيا ٤٨). وفي الكافي والمعاني عن الصادق عليه السلام انه سئل عن
 قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة، قال: هم الانبياء والأوصياء. وفي رواية أخرى: نحن
 الموازين القسط وفي مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: «الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان» (الشورى).

١٨) عن علقمة: الميزان محمد صلى الله عليه وآله يتضي بينهم بالكتاب.

وسر ذلك — كما في تفسير أول الأعراف من الصافي — أن ميزان كل شيء هو المعيار الذي به يعرف قدر ذلك الشيء، فيزان الناس ليوم القيامة ما يوزن به قدر كل انسان وقيمه على حسب عقيدته و خلقه وعمله لتجزى كل نفس بما كسبت، وليس ذلك إلا الأنبياء والأوصياء، إذ بهم واتباع شرائعهم واقتفاء آثارهم وترك ذلك وبالقرب من سيرتهم والبعد عنها يعرف مقدار الناس وقدر حسناتهم وسيئاتهم. فيزان كل أمة هونبي تلك الأمة وصي نبيها والشرعة التي أتى بها، فن ثقلت حسناته وكثرت فأولئك هم المفلحون، ومن خفت وقلت فأولئك الذين خسروا أنفسهم يظلمهم عليها من جهة تكذيبهم الأنبياء والأوصياء.

وجاء في البند الإثنين والأربعين من الجوشن الكبير قوله: «يا من في الميزان قضائه». ومن إفادات المتأله السبزواري في شرحه من كتابه شرح الأسماء أن الميزان الحقيقي هو أمير المؤمنين على عليه السلام: فيوزن العلوم الحقّة بعلمه عليه السلام. مثلاً يوزن التوحيد الخاص بل الخاص الخاص بتوحيده عليه السلام كما قال: توحيده تميزه عن خلقه وحكم التمييز بينه صفة لا بينه عزلة». ويوزن في الصفات الزائدة بنفيه الصفات وفنائه في الذات كما قال: «كمال الإخلاص في الصفات».

ويوزن الاعتقاد بالعالم العلوي والجواهر القدسية بإيقانه، بمنشئ النشأين وطرحه الكونين كما قال في تلك الأنوار القاهرة: «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة والإستعداد...» الحديث. وهكذا في باقي المعارف.

وكذا الأعمال الصالحة توزن بعمله عليه السلام. فكل عمل يشابهه ويُجانبه فهو مقبول وماليس كذلك فردود. فيوزن جميع ما لأهل السلوك في البدايات والمعاملات والأخلاق والأحوال والحقائق والنهايات وغيرها من منازل السائرين ومراحل السالكين التي بسطت في علم السلوك والأخلاق به عليه السلام وبأخلاقه وأفعاله وأقواله.

فيوزن زهد الزاهدين بزهد. وزهد عليه السلام أظهر من الشمس في رابعة النهار بحيث ليس لأحد ممن تدن بدين الإسلام إباء وإنكار. مثلاً يوزن لبس الرقع بلبسه عليه السلام كما قال: «والله لقد رقعته مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها؛ وقال لي قائل: ألا تنبذها؟ فقلت اعزب عني فعند الصباح يحمد القوم السرى».

ويوزن ترك الدنيا بطلاقه ثلاثاً كما قال عليه السلام: «يادنيا أبت تعرضت أم إليّ تشرفت؟ هيئات

الكتاب التكويني الآفاقي ٤.

«غزى غيري قد طلفتك ثلاثاً لأرجعة في فيك فعمرك قصير وعيشك حقير وخطرك كثير، آه من قلة الزاد ووحشة الطريق».

ثم كيف يكون المراد بالميزان المقرون اسمه باسم الكتاب، والمقابل وضعه لرفع الساء في قوله تعالى: «لقد أرسلنا رسلاً بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»، وقوله تعالى: «والسواء رفعها ووضع الميزان» ميزان البر والشعر وغيرهما من ذوى الكفتين والقبان ونحوهما والجمود عليه ليس أقل من جود الحبلى على كثير من الظواهر الذي هو أبعد من الزمهرير؟

وكون حقيقة الميزان ما ذكرنا لا ينافي أن يكون لها رقيقة جسمانية بصورة ذى الكفتين في الكون الصوري الأخرى؛ كما أن حقيقة جبرئيل وقد كانت تطبق الخافقين وتنسج بها الأفق، رقيقته بصورة دحية الكلبي كانت في بيت النبي صلى الله عليه وآله — فإن لكل حقيقة رقيقة.

والمناسبة بين حقيقته التي هي الإنسان الكامل وبين الرقيقة، أن إحدى الكفتين علمه بحقائق الأشياء، والأخرى نفس حقائقها فإن الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً موازياً للعالم العيني على قاعدة اتحاد العاقل والمعقول، ولهذا فسر الميزان في نفس الأسفار بالعلم والعرفة. فإحدى الكفتين مقامه الجسمي، والأخرى مقام فرقه. ولا سيما في الأئمة عليهم السلام فإن أنفسهم في النفوس وأجسادهم في الأجساد وأرواحهم في الأرواح وبهم سكنت السواكن وتحركت المتحركات والنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

وبوجه آخر إحدى الكفتين القوة العلامة والأخرى العمالة وهذا لا بد أن يكون العلم موافقاً للعمل. انتهى ملخصاً (ص ١٥٢—١٥٤ ط ١)

وسياقي الكلام في الميزان أيضاً عند قوله في الديباجة: «ويوزن الدين به قوماً».

٤. قوله: «إن أريد بالكتاب الكتاب التكويني الآفاقي» هذا هو الوجه الأول من الأوجه الخمسة. وهو ناظر إلى أن العالم لا يتلوه عن الكامل الذي هو الكلمة الفاصلة الجامعة، ومظهر الاسم الله الذي هو قبله جميع الأسماء؛ وهو الحق سبحانه بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر، وبه نظر الحق إلى خلقه فرحمهم. ويعبرون عنه بالحجة والقطب والكامل وأسمى شريطة أخرى. ورسالتنا الموسومة بنهج الولاية ناهضة ناطقة بالقرآن والعرفان والبرهان على إثبات ذلك الأمر العظيم، وقد اشترت إليه في تائتي ينبوع الحياة:

تُسمِّي كُتُوباً جَامِعاً فِي الرُّقِيعَةِ
هُوَ الشَّمْسُ فِي الْآفَاقِ عِنْدَ الْبَصِيرَةِ
وَلَسَنَ نَحْمِلُوا الْأَرْضَ مِنْ أَنْوَارِ حُجَّةِ

وَلَأُبْنَةَ لِّلْإِسْمِ الْإِلَهِ مِنْ الَّذِي
هُوَ الْقُطْبُ بِالإِطْلَاقِ فِي كُلِّ عَالَمٍ
وَجُودُهُ لَطْفٌ نَقْلَامِ الْمَوَالِمِ

أو العقل الجامع للعلم والعمل^٥، أو المنطق^٦ إن أريد الكتاب الأنفسي.
أو المعنى قارن في الكتاب الشدويني الكتاب والميزان بقوله: «لقد
أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان» وبالجملية فيه براءة

→ بهذا حكم العقل ببرهانيه الشني وأسنه الشقلى على ذلك ذلك
٥. قوله: «أو العقل الجامع للعلم والعمل» هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة، وكون الميزان
هو العقل الجامع للعلم والعمل، مآله هو ما فسر صاحب الأسفار في النفس منه، الميزان بالعلم
والمعرفة. فقران هذا العقل الجامع والكتاب الأنفسي هو في الحقيقة الوجه الخامس من الوجوه
المذكورة.

الحديث الثالث من كتاب العقل والجهل من الكافي بإسناده عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد الله
عليه السلام قال: قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» قال: قلت: فالذي
كان في معاوية؟ فقال: تلك الكثرات تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل.
قال المولى الصالح في شرح قوله: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» ما هذا لفظه: هذا التعريف
إشارة إلى القوة النظرية المسماة بالعقل النظري، وإلى القوة العملية المسماة بالعقل العملي، إذ بالأولى
يعلم المعارف الإلهية والأحكام الشرعية والأخلاق الحسنة النفسانية، وبالثانية يعمل بها ويهذب
الظاهر والباطن، وبالعلم والعمل يتم نظام عبادة الرحمن واكتساب الجنان كما يشهد به الذوق السليم.
انتهى.

واعلم أنّ تعريف العقل بكنهه لنا كان إدراكه للسائل متعسراً؛ أو ما كان ينفعه في جواب السؤال هو
ما قاله الإمام عليه السلام رسمه الإمام ببعض خصوصياته. وأنّ هذين العقلين النظري والعملي
في الإنسان بمنزلة جناحين له يرجع بهما إلى معارج الكمال، وقلت في ينبوع الحياة:

والإنسان يزدهن بسأ تسوار عليه
وصالحه الأعمال بعد علومه
بجناحه العروج نحو أوج السمّار
وما العمل والعلم يا أهل نهضة

٦. قوله: «أو المنطق» هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الخمسة، والمراد بالمنطق علم المنطق، ويسمى علم
الميزان أيضاً، ويعتبرون عنه بالعلم الآلي أيضاً، وسيأتي بيان كل واحد منها بعيد هذا في الديباجة.

استهلال^٦ كقولنا: لفكرنا بدايماً قد انتجا^٨ وغيره. وفي جمع البدايع والبيان ايها التناسب^٩ وعقلنا بنوره قد أجتجا^{١٠} أي صيره ممسوساً بنور علمه^{١١} الذي بإلهامه و

٧. قوله: «وبالجملة فيه براعة استهلال» أي في البيت المذكور براعة استهلال، كما ان في قولنا: «لفكرنا بدايماً قد أنتجا» أيضاً براعة استهلال. وقوله: «غيره» معطوف على «قولنا» أي كغير قولنا هذا من أقوالنا الأخرى في الأبيات الآتية. أو أن «غيره» عطف على براعة استهلال أي وبالجملة فيه وفي غيره براعة استهلال. من برع الرجل إذافاق أقرانه واصحابه في العلم أو غيره. وفي الصحاح استهل الصبي إذا صاح عند الولادة. وبراعة الاستهلال في علم البديع هو أن يتبدد الكتاب بالفاظ وصبارات تناسب مقصود الكتاب. كما ان كثيراً من الفاظ ديباجة الثالبي المنظومة كان مناسباً للمقصود.

٨. قوله: «لفكرنا بدايماً قد أنتجا» انتج من باب الإفعال، والألف للإطلاق، وبدايماً مفعول قدم على عامله، وتنوينه للضرورة فانه غير منصرف. أسند الإنتاج إليه سبحانه إشارة إلى ما ذهب إليه الكُمل من اهل التوحيد، من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله وما سواه معدّات بإذنه قال تعالى شأنه في الواقعة: أفرأيتم ما تمنون ما أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون. .. أفرأيتم ما تخرثون ما أنتم تزرعون أم نحن الزارعون. فالصور العلمية وهي نتائج الأقيسة إنما تفيض منه سبحانه على النفوس الناطقة المستعدة بإعداد التعليم والتفكير ونحوهما. وسيصرّح بذلك في البحث عن القياس حيث يقول:

والحق أن فاض من القدسي الصور وإنما إسماده من الفكر

٩. قوله: «وفي جمع البدايع والبيان ايها التناسب» وذلك لأن بين معني البدايع والبيان ليس تناسباً هيئاً كما هو ظاهر، إلا أن الجمع بين لفظيها يؤهم التناسب بأنما من فنون الأدب أي من فني البيان والبديع. قال في بديع المطول: ايها التناسب هو أن يجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان وإن لم يكونا مقصودين هيئاً نحو «الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان» النجم النبات الذي ينجم أي يظهر من الأرض ولاساق له كالقول، والشجر الذي له ساق، يسجدان أي يتقادان لله تعالى في ما خلقه؛ فالنجم بهذا المعنى وإن لم يكن مناسباً للشمس والقمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب وهو مناسب لهما. (ص ٣٣٣ ط عبد الرحيم).

١٠. قوله: «وعقلنا بنوره قد أجتجا». عقلنا منصوب مقدم على عامله وهو أجتج من التأجيح في صحاح الجوهري: الأجيح تلهب النار وأجتجتها فتأجتجت. وفي معيار اللغة: أجتجت النار تلهمت، وأجتجتها تأجيحاً للتعذية فتأجتجت. وفي كثر اللغة: تأجيح آتش برافروختن.

١١. قوله: أي صيره ممسوساً بنور علمه الخ. المس ليس بمعناه الظاهري الجسماني بل هو بمعناه الباطني الروحاني الرحاني نحو قوله سبحانه في الواقعة: «انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمشه إلا

تعليمه كما قال: «اتقوا الله ويعلمكم الله» ١٢

المطهرون. وسيأتي تفصيل ذلك، في البحث عن القياس حيث يقول: وفي كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية أقوال، الخ. وقال في غرر الفرائد: العقل العاشر بأذن الله تعالى يُوحى إلى الأنبياء صلوات الله عليهم، ويُلهم الأولياء سلام الله عليهم، ويعلم العلماء (ص ٢٦٧ من الطبع الأعلى الناصري).

١٢. قوله: كما قال: اتقوا الله ويعلمكم الله» ضمير قال يرجع إلى من. وكذا ضمير صير، كضمائر الأفعال الأربعة في البيتين. والكريمة من الآية ٢٨٣ من البقرة بالواو «واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم» وفي النسخ المطبوعة المتقدمة على هذا الطبع: «اتقوا الله يعلمكم الله» بدون الواو، فجعل الجملة الثانية جواباً للأمر ولكنه لا يوافق الكتاب. نعم قال عز من قائل: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً» (الأنفال ٣٠) فلو جعلت مكان الأولى لكان أولى. أي من يتق الله ولم يشب غيراً ولم يشرك في ذاته وصفاته وأفعاله يجعل الله له فرقاناً أي نوراً في باطنه فارقاً بين الحق والباطل، ويعلم الحق ومراتبه وأحكامه في مواطنه ومقاماته.

اعلم أن للتقوى مراتب هي مراتب التقوى لله، ومراتب التقوى بالله وفي الله. أما مراتب التقوى لله فتتقوى العوام وتتقوى الخاص وتتقوى الأخص؛ فتتقوى العوام الإتياء عن التواهي. وتتقوى الخاص الإتياء عن اسناد الكمالات إلى أنفسهم والأفعال والصفات إليها. والتتقوى بهذا المعنى هو الوقاية، والعمدة في الأدب مع الله امر الوقاية، فالمتقي بهذا المعنى هو الذي يتقي الله بنسبة المذام إلى نفسه والحمد إليه سبحانه، كما أذنبنا القرآن في ذلك فقال حكاية عن المتأدبين بين يدي الله: وإذا مرضت فهو يشفين، رب إني متني الضرو أنت ارحم الراحمين، فالعبد المتأدب بين يدي الله سبحانه يجعل نفسه وقاية ربه في المذام، ويجعل ربه وقاية نفسه في الحمد قافهم وتبصر. وتفصيل البحث وتحقيق الحق في المقام يطلب في رسالتنا الموسومة بخير الأثر في رد الجبر والقدر.

وتتقوى الأخص من الكتمل عن اثبات وجود الغير مع الحق فعلاً وصفة وذاتاً.

وبالجملة أن للتقوى لله مراتب عام وخاص وأخص، فالعام هو الاجتناب عن الحرام، والخاص هو الاجتناب عن الحلال الابقدر الضرورة، والأخص الاجتناب عما سوى الله.

وهذه مراتب التقوى لله وهو قبل الوصول إلى مقام الجمع. وأما مراتب التقوى بالله وفي الله فهو أنما يكون عند البقاء بعد الفناء. ولكل مرتبة من مراتب التقوى فرقان يلزمها. فأعظم الفرقانات ما يكون في مقام الفرق بعد الجمع.

قال بعض العارفين: إن خيرات الدنيا والآخرة جمعت تحت كلمة واحدة وهي التقوى. انظر ما في

صَلَّى مِنَ الصَّلَاتِ ١٣. وَكَوْنُ كَلِمَةِ «مِنْ» مُوصُولَةً، أَوَّلَى مِنْ كَوْنِهَا مُوصُوفَةً لِأَنَّ

→ القرآن الكريم من ذكرها، فكم علق عليها من خير، و وعد لها من ثواب، و أضاف إليها من سعادة دنيوية وكرامة أخروية. ولئذ كررك من خصاها و آثارها الواردة فيه اثنتي عشرة خصلة:

الأولى المدحة والثناء، قال الله تعالى: وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.

الثانية الحفظ والحراسته، قال تعالى: وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَاتَّقُوا لِيُضْرَكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا.

الثالثة التأييد والنصر، قال تعالى: إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا.

الرابعة النجاة من الشدائد والرزق الحلال، قال تعالى: وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ.

الخامسة صلاح العمل، قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ.

السادسة غفران الذنوب، قال تعالى — بعد قوله يَصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ: وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ.

السابعة محبة الله تعالى، قال تعالى: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.

الثامنة قبول الأعمال؛ قال تعالى: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ.

التاسعة الاكرام والإعزاز، قال تعالى: إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقِيكُمْ.

العاشرة البشارة عند الموت، قال تعالى: إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ.

الحادية عشرة النجاة من النار، قال تعالى: ثُمَّ يَنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا.

الثانية عشرة الخلود في الجنة، قال تعالى: أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ.

فقد ظهر لك أن سعادة الدارين منطوية فيها، و مندرجة تحتها. وهي كنز عظيم و غنم جسيم و خير كثير و فوز كبير.

وفي الباب السابع والستين من مصابيح الشريعة: الثقلوى ماء ينفجر من عين المعرفة بالله تعالى.

ومما أفاده صدر المتألمين في الفصل التاسع من الباب الحادي عشر من نفس الاسفار أن الزهد الحقيقي

والنية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لا يمكن أن يتيسر الا للعرفاء الكاملين دون الجهال

الناسكين مع ان الغرض الاصلى من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدء

الاصلى والاشتياق الى رضوان الله تعالى؛ وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدء الأول ودار

كرامته من لا يعرفها ولا يتصورها؟ (ج ٤ ط ١ ص ١٦٠)

١٣. قوله: «صَلَّى مِنَ الصَّلَاتِ» الصلوات بكسر الصاد جمع الصلة على الإصطلاح النحوي. يعني أن فعل

الصلة لابد أن تكون معهودة وهو تعالى معروف لجميع خلقه و معهود بهذه الأفعال لعباده على الناطق بالصواب أي بكلام الله و منطق حق بدل من الصواب، أو من الناطق كما قال علي عليه السلام^{١٤} (ع): «أنا كلام الله الناطق.»^{*} و كذا في فصل

صلى كغيره من الأفعال الأربعة في البيتين المتقدمين صلة لكلمة من في قوله نحمد من علمنا. ثم قال في بيان كلمة من هذه: وكون كلمة من موصولة أولى من كونها موصوفة النخ؛ إلا أنه اسقط الواو العاطفة، كما في المصراع الثالث أيضاً للضرورة.

١٤. قوله: «كما قال علي عليه السلام» المراد من الناطق بالصواب في البيت هو رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - والوصي عليه السلام داخل في الآل من البيت الآتي، وإنما استشهد بقوله عليه السلام على أن الرسول الناطق بالصواب لأنهم عليهم السلام كلهم من نور واحد كما يرشدك إليه كرامة أنفسنا. وهكذا الكلام في قوله: «كما أثر أن علياً في فصل بين الحق والباطل».

وأما الفیصل ففیصل بفتح العين من أوزان الصفة المشبهة جمعه فياصل، يستوي فيه المذكر والمؤنث. والفيصل لا يكون إلا في صحيح العين كعيلم وفيصل وضيغم ونحوها. وفي جهرة ابن دريد: يقال هذا الأمر فيصل أي منقطع. وفي لسان العرب لابن منظور، الفيصل: الحاكم. ويقال القضاء بين الحق والباطل. وحكم فاصل وفيصل: ماضٍ، وحكومة فيصل كذلك. وثلثة فيصل: تفصيل بين القريتين. وفي حديث ابن عمر: كانت الفيصل بيني وبينه أي القطيعة النائمة، والياء زائدة. وفي حديث ابن جبير: فلوعلم بها لكانت الفيصل بيني وبينه.

وبالجملـة فيصل الخطاب كلفصل الخطاب من إضافة الصفة إلى الموصوف كجهد قطيفة، أي الخطاب الفصل أي خطاب فصل ماضٍ وقول فصل منقطع، لا بمسجة ولا إيهام ولا إجمال ولا دغدغة فيه بل فيه قطع الحكم. وإليه يرجع قول العلامة في الجوهر النضيد في توابع الخطابة حيث قال: ويكون جيد الربط والإنفصال، بأن يربط كلاماً إلى كلام آخر مناسب له؛ أو يفصل كلاماً عن كلام لا يناسبه وهو عبارة عن فصل الخطاب (ص ٢٦٠ ط ١ - إيران).

وقول البيضاوي في تفسير قوله سبحانه: «وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب» (ص ٢١): وفصل الخطاب، وفصل الخصام بتمييز الحق عن الباطل. أو الكلام المختص الذي ينبئ المخاطب على المقصود من غير التباس، يراعى فيه مطلق الفصل والوصل والمطلق والإستيناف والإضمار والإظهار والحذف

الخطاب كما أشرأناً علياً فيصل بين الحق والباطل. وآله مناطق البروج^{١٥} من شمس

→ والتكرار ونحوها. وإنما سمي به أما بعد، لأنه يفصل المقصود عما سبق مقدمة له من الحمد والصلوة. وقيل هو الخطاب الفصل الذي ليس فيه اختصار مغل ولا إشباع ممل كما جاء في وصف كلام الرسول عليه الصلوة والسلام: فصل لا ترز ولا تذر. انتهى. لا ترز أي لا قليل فيحل، ولا هذر أي لا كثير فيتل. ١٥. قوله: «آله مناطق البروج...» منطقة البروج من عالم الشهادة من الدوائر العظام. وهي منطقة الحركة الثانية البطينية، أي منطقة فلك الكواكب الثابتة؛ ويقال لها دائرة البروج، ودائرة أوساط البروج، وفلك البروج لأنهم يطلقون اسم الفلك على المنطقة كثيراً، بل الهوي لا يعني بالفلك إلا المدارات والدوائر على التفصيل الذي حققناه في الدرس الثامن عشر من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة (ص ١٠٩-١١٣ ط ١- قم)، والدائرة الشمسية لكون الشمس دائماً في سطحها فاكانت و لن تكون ذات عرض قط؛ وأشهر اسمائها منطقة البروج والدائرة الشمسية.

وجه تسميتها بمنطقة البروج لكونها تمر بمنتصف البروج الإثني عشر أي إن تلك البروج عليها أولها الحمل وآخرها الحوت. وهذه المنطقة ماثلة عن منطقة الحركة الأولى التي تسمى معدل النهار وغاية ذلك الميل في يومنا هذا وهو اليوم الإثنان الثامن والعشرون من شهر صفر من سنة تسع وأربعمائة بعد الألف من هجرة سيدنا خاتم الأنبياء - صلى الله عليه وآله وسلم - ٥٠ ٢٥ ٢٣ وتسمى بالميل الكلي وهو على التناقص، ومقدار انتقاصه كل سنة شمسية، نصف ثانية فلكية على التقريب؛ وعلى التحقيق ٤/٤٦٨؛ والغرض كما أن الشمس في عالم الشهادة تحاذي منطقة البروج دائماً وتدور عليها، كذلك آله عليهم السلام مناطق البروج من شمس الحقيقة.

واعلم أن منطقة البروج من العظام التي لا تقبل الكثرة والتعدد بل هي منحصرة في فردا الشخص، بخلاف دائرة نصف النهار والأفق وأول السموت والارتفاع مثلاً فان كان واحدة منها نوصى اعني انها من العظام التي يتمدد أفرادها، وجمع المناطق في البيت بلحاظ الآل ولا حاجة اليه لأنه لو قال: «آله منطقة البروج من» لكان النظم على نظامه من غير نقص في اللفظ والمعنى فانهم عليهم السلام نور واحد.

فائدة: قال المحقق الطوسي في خطبة التذكرة في علم الهيئة ما هذا لفظه: «وصلواته على محمد المبعوث بفصل الخطاب، وعلى آله خيرآل، وأصحابه خير أصحاب». وقال المحقق البيرجندي في الشرح: «أعاد الجار مع عدم الاحتياج اليه، إشارة إلى أن المختار عنده ليس مذهب إليه قوم من الشيعة من كراهة الفصل بين النبي والآل بعلي، ولهذا لم يعبده في أصحابه».

وقال البرز أبطال في تعليقه على شرح السيوطي على الفية ابن مالك، عند قوله: «مصلياً على النبي

الحقيقة اي أنهم مدار شمس الحقيقة، تدور عليهم كمنطقة البروج من شمس عالم الشهادة. بها الحق وزن صفة أخرى لهم وبعد فالمدعو هادي المهدي^{١٦} إلى موازين الهداة مهدي قال تعالوا يا طالبى الإيقان^{١٧} إشارة إلى موقنية علم الميزان ومتقنيته أثل

المصطفى / وآله المستكملين الشرفاء حيث قال الشارح: وعلى آله المستكملين الشرفاء، ما هذا لفظه: تقدير لفظ على، على الآل للرد على الخاصة فإن هذا من دأب العاقبة رغماً لأنف الخاصة زعماً منهم استقبح ذلك عند الخاصة لحديث مشهور معتبر عندهم بزعم العامة، هو ما أسند إلى النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - «من فصل بيني وبين آلي بعلي لم يثل شفاعتي» ولم يعلموا أن هذا الحديث مصنوع عند الخاصة، ودخول على على الآل كثير في الأدعية المروية عن أئمتنا عليهم السلام، على أن بعض الفضلاء قد قرأ على في الحديث بكسر اللام والياء المشددة، على أن يكون الحديث رداً على الغلاة بعلي، من فصل بيني وبين آلي بعلي بن أبي طالب عليه السلام بأن يخرجوه عن مرتبة الخلافة إلى مرتبة الألوهية كالغلاة لم يثل شفاعتي، انتهى.

وفي المجلد الثالث من كشكول الشيخ البهائي (ص ٢٩٦ ط نجمة الدولة) قال القطب الراوندي في شرح الشهاب: الأول أن يقال صلى الله عليه وعلى آله لأن العطف على الضمير الجبرور بدون إعادة الجار ضعيف؛ وإذا قيل: صلى الله على محمد، فالأولي أن يقال: وآل محمد، ولا يعاد الجار ليكون الكلام جملة واحدة. انتهى كلامه. وأقول: إذا أردنا أن يكون الكلام في الصورة الأولى أيضاً جملة واحدة فأنا نقول: وآله، بالنصب على أن يكون الواو بمعنى مع كما قالوه في نحو مالك وزيداً، وقد ذكره الكفعمي في حواشي مصباحه، انتهى ما في الكشكول.

١٦. قوله: «هادي المهدي» اشار بالهادي الى اسمه الشريف، وبالمهدي الى اسم أبيه - رحمة الله تعالى عليهما - قال في أول اسرار الحكم: اما بعد جتين گوید مفتقر الى الله الباري الهادي بن المهدي السيزواري. أي المدعو بالهادي بن المهدي يهدي إلى الموازين الهداة ولا يخفى لطف قرآن كلماته. وهو الحكيم المتأله الحاج المولى الهادي السيزواري المتخلص بالأسرار كان من تلامذة الأستاذ الأعظم الحكيم المولى علي الطبري النوري، والحكيم المولى اسمعيل الإصفهاني. تاريخ ولادته (غريب = ١٢١٢ هـ ق). ومدة عمره (حكيم = ٧٨) وتاريخ وفاته (كه نمرد زنده ترشد = ١٢٨٩ هـ ق). والمولى الكاظم السيزواري المتخلص بالسر وكان أحد تلاميذه، قال في تاريخ وفاته:

اسرار چسواز جدهاں بدرشد
از فرش بمعرش ناله بدرشد
تاریخ وفاتش ارب پسر منشد
گویم: «که نمرد زنده ترشد»

١٧. قوله: طالبى الإيقان. البرهان المنطقي موقن أي مُعطي نور اليقين على مراتبه من علم اليقين و

عليكم حكمة الميزان فيه إشارة إلى أن المنطق من الحكمة ١٨. قيل: هو منها إن فسرناها

عَنِ الْيَقِينِ وَحَقِّ الْيَقِينِ، مَنْ هُوَ أَهْلُهُ. وَالْإِيْقَانُ هُوَ الْإِيْمَانُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ حَقِّ الْإِيْمَانِ عَلَى الطَّرِيقَةِ الْمَثَلِيَّةِ الَّتِي سَلَكَهَا الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ فِي تَوْحِيدِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ، وَحَقَائِقِ الْمُبْدِءِ وَالْمَعَادِ بِنُورِ الْمَعْرِفَةِ الْبِرْهَانِيَّةِ كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ: «قُلْ هَآئِنَا بِرْهَانِكُمْ»، لَا بِالْإِعْتِقَادِ التَّقْلِيدِيِّ الْعَامِّيِّ فَالْمُنْطَقُ بِالْبِرْهَانِ يُخْرِجُ النَّفْسَ مِنْ أَوْهَامِ الْوَسَاوِسِ إِلَى كَمَالِهَا الَّذِي هُوَ نُورُ الْمَعْرِفَةِ وَالْيَقِينِ الْمُؤَدِّي إِلَى الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ فَإِنَّ الْعِلْمَ إِمَامَ الْعَمَلِ، وَبِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ يُخْرِجُ النَّفْسَ مِنْ حَضِيضِ النِّقْصِ وَتَعْتَلِي إِلَى أَوْجٍ كَمَالِهَا وَتَرْقِي إِلَى ذُرْوَةِ مَقَامِهَا، وَالْعِلْمُ الْبَقِيَّةُ حَكْمٌ مُحْكَمٌ مُتَقَنٌ كَبَيِّنَانِ مَرْصُوصٍ، بِخِلَافِ الشُّكُوكِ وَالظَّنُونِ وَالْوَسَاوِسِ فَإِنَّ بَيِّنَاتِهَا عَلَى شَفَا جَرَفِهَا، فَمَا هُوَ مُتَقَنٌ فَهُوَ مُتَقَنٌ فِي ذَاتِهِ.

١٨. قوله: «فيه إشارة إلى أن المنطق من الحكمة». عرّف الشيخ الرئيس الحكمة بأنها صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كليّة في نفسه، وما عليه الواجب متّينبغي أن يكتسب بعلمه ليشرّف بذلك نفسه ويستكمل ويصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ويستعدّ للسعادة القصوي الأخرى وذلك بحسب الطاقة البشرية.

وعرفها في أول التعليمات من عيون الحكمة بقوله: «الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية. والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها وليس إلينا أن نعملها تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العلمية التي إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية».

وعرفها في التعليقات تارة بقوله: الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الأول؛ وأخرى بأن الحكمة معرفة الوجود الحق (ص ٢٠ و ٦١ ط مصر). وحدّها القدماء بأنها معرفة الإنسان نفسه، كما في رسائل الكندي ١٧٣ ط ١ مصر) والكل حق وصواب.

إذا عرفت تعريف الحكمة، دريت وجه ما قيل من أن المنطق من الحكمة بناء على تعريفها بخروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل؛ وإن عرّفت بالعلم بأحوال أعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية فهو ليس منها لأن موضوعه المعقولات الثانية وهي ليست بأعيان.

نعم إذا كانت المعقولات الثانية من هيئات النفس من صفاتها وأحوالها الطارئة عليها، والنفس خارجية وهيئة الأمر الخارجي خارجية كان المنطق علماً بأحوال أعيان الموجودات بهذه الحيثية، كما قال: أقول بل هو من الحكمة وإن فُتِر، الخ. ثم أكّده بقوله: وكيف لا يكون من الحكمة ووضعه الخ.

قال الفارابي في ابتداء رسالته في الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو ما هذا لفظه: «إن أرسطولما وجد أفلاطون قد أحكم الفلسفة وأتقنها وأوضحها، اغتنم احتمال الكد وإعمال الجهد في إنشاء طريق القياس وشرح في بيانه وتهديبه ليستعمل البرهان والقياس في جزء جزء مما يوجب القسمة ليكون كالتابع المتعم والمساعد الناصح» انتهى ما أردنا من نقل كلامه.

فعل هذا البيان من الفارابي، جعل المنطق تزمة الحكمة.

وقال الرئيس ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة الأولى في فن القياس من منطق الشفاء:

«والمنطق نعم العون في ادراك العلوم كلها فلذلك حق للفاضل المتأخر - يعني به الفارابي - أن يفرض في مدح المنطق، وقد بلغ به هذا الإفراط إلى أن قال: إن المنطق ليس عمله من العلوم الأخرى عمل الخادم بل عمل الرئيس لأنه معيار ومكيال».

من إفادات المحقق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات، عند قول الشيخ في رسم المنطق بأنه آلة قانونية ما هذا اللفظ:

«والتنازع في المنطق هل هو علم أم لا؟ ليس مما يقع بين المحصلين لأنه بالإتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شئ مطلوب مما هو حاصل عند الناظر، أوعين على ذلك، والمعقولات الثانية هي المعارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هي حقائق الموجودات وأحكامها المعقولة؛ فهو علم بمعلوم خاص ولا محالة يكون علماً بما وان لم يكن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الأولى الذي يتعلق بأعيان الموجودات، إذ هو أيضاً علم آخر خاص مبائن للأول. والقول بأنه آلة للعلوم فلا يكون علماً من جلتها، ليس بشئ لأنه ليس بآلة لجميعها حتى الأوليات بل لبعضها، وكثير من العلوم آلة لغيرها كالتحول للغة والهندسة للهينة.

والإشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو أن يقال لو كان كل علم محتاجاً إلى المنطق لكان المنطق محتاجاً إلى نفسه، أو إلى متعلق آخر، ينحل به. وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج إلى المنطق لاجتماعها؛ والمنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينبئ عليها، وأوليات تتذكر وتعد لغيرها، ونظريات ليس من شأنها أن يغلط كالمهندسيات التي يبرهن عليها، فجميعها غير محتاج إلى المنطق، فإن احتياج في شيء منه على سبيل الندرة إلى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج إلا إلى الصنف الأول فلا يدور الاحتياج إليه». انتهى ما أفاده المحقق الطوسي في المقام.

وأقول: إذا كان المنطق ميزان كل علم حاشاه أن لا يكون ميزان نفسه، والعلم إذا كان نوراً للعالم أفلا يكون في نفسه نوراً وعالمًا؟

بـخروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل، لأن فترناها بالعلم بأحوال أعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر يقدر الطاقة البشرية. لأن موضوع المنطق هو المعقولات الثانية^{١٩} وليست بأعيان.

١٩. قوله: «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية» قد دريت أن المعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة؛ فسميت الثانية بالنسبة إلى الأولى المتقدمة عليها في الذهن من حيث أن الثانية عارضة عليها. والمراد بالثانية ما ليست بالأولى اعم من أن تعرض معقولاتاً أولاً أو ثانياً.

واعلم أن موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول، وشرح ذلك أن للشيء معقولات أول كالجسم والحيوان وما أشبهها، ومعقولات ثانية تستند إلى هذه وهي كون هذه الأشياء كلية وجزئية وشخصية. والنظر في إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة. وهي موضوعة لعلم المنطق لاعلى نحو وجودها مطلقاً، فإن نحو وجودها مطلقاً يثبت هناك، وهو أنها هل لها وجود في الأعيان أو في النفس — بل بشرط آخر، وهو أن يتوصل منها من معلوم إلى مجهول. وإثبات هذه الشريطة يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة، وهو أن تعلم أن الكلي قد يكون جنساً، وقد يكون فصلاً، وقد يكون نوعاً، وقد يكون خاصّة، وقد يكون عرضاً عاماً. فإذا أثبت في علم ما بعد الطبيعة الكلي الجنسي والكلي النوعي صار الكل حينئذ بهذا الشرط موضوعاً لعلم المنطق، ثم ما يعرض للكلي بعد ذلك من لوازمها وأعراضها الذاتية يثبت في علم المنطق.

وللجهات أيضاً شرائط تصيرها المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق، وهو أن تعلم أن الكلي قد يكون واجباً أو مطلقاً أو ممكناً، فقد يصير بذلك الكلي موضوعاً لعلم المنطق. وأما تحديد هذه الأشياء وتحقيق ماهياتها فيكون في علم الطبيعة لا في علم ما بعد الطبيعة كالحال في تحديد موضوعات سائر العلوم.

ومثال المعقولات الثانية في علم الطبيعة الجسم فإن إثباته يكون في الفلسفة الأولى، فكذلك إثبات الخواص التي يصير بها الجسم موضوعاً لعلم الطبيعة، وهي الحركة والتغير، يكون فيها. وأما الأعراض التي تلزم بعد الحركة والتغير فإثباتها في علم الطبيعة. فنسبة الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية إلى علم المنطق. ونسبة الحركة والتغير إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات والجنسية والنوعية إلى علم المنطق. وأما تحديد الجسم والحركة وتحقيق ماهيتها فيصح أن يكون في علم الطبيعة، إذ تحديد المبادي والخواص التي تصيرها المبادي موضوعة لعلم ما، يكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركباً. وأما إثبات المبادي والخواص التي بها تصير المبادي موضوعة لذلك العلم، فيكون إلى علم آخر على ما شرح في البرهان.

أقول: بل هو من الحكمة وإن قُسرت بالثاني لأنَّ المراد بإعيان الموجودات، الموجودات الخارجيّة، والمعقولات الثانية، خارجيّة من وجه. لأنَّ كلّ موجود ذهني، خارجي في نفسه، وإنّما هو ذهني بالقياس إلى الخارج. لأنّها هيئات النفس، والنفس خارجيّة وهيئة الأمر الخارجي، خارجيّة. و كيف لا يكون من الحكمة و وضعه لأن

→ فاثبات الجهات في علم ما بعد الطبيعة وتحديدّها في المنطق، كما أن اثبات الحركة في الفلسفة الأولى، و تحديدّها في علم ما بعد الطبيعة.

وخواص الجسم قد تثبت في علم الطبيعة، وقد تثبت في علم ما بعد الطبيعة. والموجب والسالب يثبت في عالم ما بعد الطبيعة في باب الموهو والغيرية، فانه يؤخذ فيه كلياً، ويصير موضوعاً لعلم المنطق. وأما أنه أيّ مقدمة تناقض أيّ مقدمة، وغير ذلك ممّا هذا سبيله، في المنطق. فالمعقولات الثانية، أعني الكليات الجنسية والنوعية والفصلية والعرضية والخاصية ينتفع بها في التصور والواجبة والممكنة وغيرها ينتفع بها في التصديق. فهذه الكليات لأعلى الإطلاق بل على هذه الصفة، وهي من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول هي موضوع المنطق. وأما على الإطلاق فلا ينتفع بها في علم.

ومثال ذلك الصوت المطلق لا ينتفع به في علم الموسيقى، بل الصوت من حيث يقبل التأليف هو موضوع الموسيقى. فالمعقولات الثانية على نوعين: مطلقة ومشروط فيها بشرط ما، وتصير بذلك الشرط موضوعاً لعلم المنطق. هذا التحقيق الأتيق في موضوع علم المنطق هو ممّا أفاده الشيخ الرئيس في التعليقات (ص ١٦٧، ١٦٨ ط ١ مصر).

اعلم أن المعقول الثاني عند الحكم اعم منه عند المنطقي، وذلك لأنّ العروض والاتصاف أن كانا كمعرض البياض للجسم واتصاف الجسم بالبياض، فهذا القسم ليس من المعقول الثاني عند الفريقين. وإن كان كلاهما في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والقياس والقضية والمعرف وغيرها من المعاني التي جعلت موضوعاً للمنطق، فهذا القسم من المعقول الثاني عندهما. وإن كان الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن كالشيئية والإمكان والجوهرية والعرضية، فهذا القسم من المعقولات الثانية عند الحكم دون المنطقي.

وأما عكس هذا القسم بأن يكون الاتصاف في الذهن والعروض في الخارج فغير معقول. بقي في المقام بعض الإشارات حول موضوع المنطق سيأتي التمرّض بها عند قوله الآتي: وموصل التصور معرف / والحكم حجة فوضوحاً قفوا.

يكون آلة للحكمة، وينظر به إليها؟ وما به ينظر إلى الشيء، فإن فيه فهو هولكن من حيث إنه ينظر به لا من حيث إنه ينظر فيه. وانتفاع غيرها به أنها هو غاية بالعرض.
من منطق عيونه خزانة^{٢٠} أي كثيرة الجريان وخرير الماء، صوته^{٢١}. وهذا وما بعده تمثيلات أنيقة في تحسين المنطق وإرداءا قريحة عالية الشأن طيارة^{٢٢} فضلاً عن أن

٢٠. قوله: «(من منطق عيونه خزانة) ناظر في وصف المنطق بتلك الاوصاف الى كلمات الشيخ الرئيس في رسالة حتى بن يقطان، حيث قال: «فرجع بنا الحديث إلى مسائلك عن اقليم اقليم متما احاطه بعلمه ووقف على خبره. فقال: إن حدود الأرض ثلاثة: حد يحوزه الخافقان وقد أدرك كنهه وثرامت الأخبار الجليلة المتواتره والغريبة يحل ما يحتوي عليه؛ وحدان غريبان، حد وراء المغرب وحد وراء المشرق لكل واحد منها حد محجور أن يعدوها إلا الخواص منهم المكتسبون لكثرة لم يتأت للبشر بالفطرة. ومتما يفيدها الإغتسال بعين خزانة في جوار عين الحيوان الراكدة إذا هدي إليها السائح، فتظهر بها وشرب من فرائها، سرت في جوارجه مئة مبدعة يقوي بها على قطع تلك المهامة، ولم يرسب في البحر المحيط ولم يتكاده جبل قاف ولم تدهده الزبانية مدهدة إلى الهاوية. فاستزدناه شرح حال هذه العين؛ فقال: سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب فلا يستطيع عليها الشارق في كل سنة إلى أجل مستى أنها من خاضها ولم يختم عنها (ولم يختم عنها - خ) أفضى إلى فضاء غير محدود قد شجن نوراً. فيعرض له أول شيء عين خزانة تمتد نيراً على البرزخ من اغتسل منها خف على الماء، فلم يرجحن إلى الفرق وتقتم تلك الشواهد غير منصب حتى تخلص إلى أحد الحدين المنقطع عنها. الخ (ص ٣٣-٣٨، ابن سينا وتمثيل عرفاني ط إيران).

أراد بالعين الخزانة علم المنطق، وأراد بعين الحيوان الراكدة علوم الحقائق، وأراد بالزبانية الشكوك، وأراد بناحية القطب النفس الانسانية التي عليها مدار أمر الناس ومن جعلها تدبير البدن وماسر القوى، وأراد بالظلمات الشكوك العارضة لطبقات الناس على درجاتهم فلا يستطيع عليها الشارق أي لا يقوي العقل والقوة المنطقية على إزالتها وإيضاح الحق فيها إلى أجل مسمى وهو حين مكتسب منه يقوي منه على ذلك، وبالبحر الميول، وغروب الشمس فيها مصير الصورة إليها وملاستها إياها، وهذا اقليم الأشياء الكائنة الفاسدة (شرح رموز حتى بن يقطان لآبي منصور بن زبلة. درة التاج ص ١٧٦ ط ١).

٢١. قوله: «(وخرير الماء صوته)» الخرير على وزن الشريف مصدر خرمن بأي نصر وضرب.

٢٢. قوله: «(وأردها قريحة طيارة)» أي وأرد تلك العيون قريحة طيارة؛ معناه أن من كان له قريحة أي طبع و مئة طيارة يرد هذه العيون المنطقية، كما قال الشيخ في آخر النظم التاسع من الاشارات: «فإن ما يشتمل

تكون سيطرة في السلوك العلمي، لاقتطاعة.

رأى خبر بعد خبر لوارد لنور حقيقي في الطريق كافياً لم يتكأده أي لم يمل ولم يكله
صعود قاف أي قاف القلب، الذي هو عرش الرحمن^{٢٢}، وقاف القلم، الذي هو عالم

«عليه هذا الفن ضحكة للمخفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل
ميسر لما خلق له».

وكما قال المحقق الطوسي في اساس الاقتباس: چنانكه كه هر مردی نجارت تواند آموخت، نه هر مردی
صناعت منطق حاصل تواند كرد (ص ١٥ ط ١)؛ او يمكن أن يكون معناه واردها بصيردا قرينة طيارة،
وكان الوجه الأول هو الوجه.

ثم إن فيه إشارة إلى مراتب القرائح الثلاث. اعلم ان اهل الدين على ثلاث طوائف: الواقفون
والسائررون والطائرون. فالواقف من لزم عتبة صورة الشريعة ولم ينفذ له باب القلب، وهو عيوس في
ظواهر الشرع بقيد التقليد، ليس له إلى عوالم الملكوت سبيل، وإلى الجبروت دليل، فهو متوغل في
الأدناس الطليمية والمعاملات البدنية، مشغول بالهواجس الدنيوية، متعبد بالعبادات البدنية.
والسائر من يسافر من حضيض الصورة إلى أوج المعنى من المحسوسات إلى المعقولات من الخلق إلى الحق
يقدمي الشرع والعقل على طريق الآخرة وسجادة الجنة. والطائر من يطير بجناحي العشق والعرفان إلى
فضاء حضرة الملكوت إلى قدس الجبروت، ومن حضرة الجبروت إلى حضرة القدس اللاهوت مقبلاً
بشراشقه، ومشاهداً بمذافير سره إلى حضرة مولاه مُدبراً عما سواه حتى يخرج من الأبن والبن،
ويقضي ويصل في العين. فالقرائح في السلوك العلمي إما قريحة وافقة وراكدة خامدة وهي قفاته. يقال
قطن بالمكان من باب نصر أي أقام به، فهي قريحة غيبة لا يعود عليها الفكر براءة. وأما قريحة سيطرة
سريعة الانتقال إلى الطالب. وأما طيارة ذات حدس قدسي يكاد زيتها يضيئ ولولم تسمه نار.

٢٣. قوله: «أي قاف القلب الذي هو عرش الرحمن». كما في الحديث القدسي: لا يسعني أرضي
ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن. وفي المشنوي المولوي للمعارف الرومي:

در فراخی عرصه آن بساک چان	تنگ آمد عرصه هفت آسمان
گفت پیغمبر که حق فرموده است	من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز	من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجیم ای عجب	گر مرا جوی در آن دلماط لب

وفي حديث آخر: انا عند القلوب المنكسرة، ويشير إليه الشيخ الاجل السعدي:

ای که ز دیده غائبی در دل ما نشسته ای حسن توجه می کند این مه پرده بسته ای

العقل^{٢٤} بقديم المعرفة^{٢٥}. وفي هذا البيت إيهام التناسب^{٢٦} من حيث الجمع بين الزاء

→ كـر بـجـرـاـحـتـ وـالمـ دـل بـشـكـسـتـهـ اى بـجـه غـم مـى شـنـوم كـه دـمـبـدم پـيش دـل شـكـسـتـهـ اى
وفي حديث آخر: قلب المؤمن عرش الله الأعظم. وفي آخر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم —
ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش. وفي تفسير بيان السعادة: ق اسمٌ لله، أو للنبي، أو للقرآن، أو
للجبل المحيط بالدنيا وهو من جبال عالم البرزخ أو المثال، أو نفس عالم البرزخ لأن خلفه عالم
المثال.

وللعرش معاني ومراتب فتارة يعنى به العرش الجسماني كعرش البيت وما فوقه، قال تعالى: ورفع
إبراهيم على العرش ونحوه سجداً (يوسف ١٠١) وقوله سبحانه: وأوتيت من كل شيء ولها عرش
عظيم (القل ٢٤) ونحوهما.

والعلامة الشيخ البهائي في أول رسالته الموسومة بنشرية الافلاك قال: الاطلس (يعني به فلك
معدل النهار) وفلك الثوابت هما العرش والكرسي بلسان الشرع. انتهى.

وأخرى يعنى به العرش الروحاني كمرتبة من مراتب الوجود المساوق للحق كقوله سبحانه الرحمن
على العرش استوى، ونحوه من آيات أخرى؛ وكالعلم والمملك وقلب الكامل، وقد يطلق ويراد به
عليه سبحانه المحيط، وقد يطلق ويراد به الفيض المقدس، وقد يطلق ويراد به عالم العقل.

وقد اشير في حديث الاشتقاق الى درجات العرش حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:
ان آدم لما رأى النور ساطعاً من صلبه إذ كان الله قد نقل أشباحاً من ذروة العرش إلى ظهره رأى
النور ولم يتبين الأشباح — الحديث (راجع الى رسالتنا الإنسان الكامل في النهج البلاغة ص ٨٤ ط
٣)

٢٤. قوله: «وقاف القلم الذي هو عالم العقل». قال الفارابي في الفص الثامن والخمسين من فصوصه:
لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسيط، والكتابة نقش مرقوم؛ بل القلم ملك روحاني، واللوح
ملك، والكتابة تصوير الحقائق — الخ. بل قال الصدوق في باب الاعتقاد في اللوح والقلم من
رسالته في الاعتقادات: اعتقادنا في اللوح والقلم انها ملكان — انتهى.

وقد استوفينا البحث عن اللوح والقلم والكتاب في شرحنا على الفص المذكور من فصوص الفارابي،
الموسوم بنصوص الحكم بحث تحقيق وتنقيح وان شئت فراجع اليه، (ص ٤٠٥ — ٤٢٨ ط ١).

٢٥. قوله: بقديم المعرفة، صلة لقوله صمود قاف.

٢٦. قوله: «وفي هذا البيت إيهام التناسب» في بديع المطول (ص ٣٣٣ ط عبد الرحيم): ومن إيهام
التناسب بيت السقط: وحرف كنون — البيت. الحرف الناقة المهزولة، وهي مجرورة معطوفة على

والكاف والقاف، كقول الشاعر:

وحرف كنون تحت راء ولم يكن بدال يؤم الرسم غيره السُّقُطُ
به انطوا الزمان والمكان له^{٢٧} إشارة الى كثرة هذا العلم الآلي مثل الأصالي، أعني
الإلهي الأعمّ فيجعل النفس الناطقة وسعة محيطه سبباً بناء على اتحاد العاقل
والمعقول. كيف والكلّي الواحد كالنار المطلقة التي تتصورها وتصدق بأنها حارة
خفيفة منطوية في الزمان والمكان والجهة والوضع وغير ذلك من العوارض المفارقة. وبه
عصمة من عشرة وزلة علمية وعملية^{٢٨} للعاقلة وبه يبدو جناحا العقل^{٢٩} عن صقع.

→ الرهط في البيت السابق:

تجمل عمن الرهط الأماني عبادة لها من عقيدتي في ممالكها رهط
والنون هو المعروف من حروف المعجم شبه به الناقة في الدقة والانحناء، وليس المراد بها الحوت على
ما وهم. وراء اسم فاعل من رأته أصبحت ريته؛ وكذلك دال اسم فاعل من دلأ الركائب إذا رفق
بسوقها. وأراد بالنقط ما تقاطر على الرسوم من المطر. وقوله يؤم الرسم صفة راء.
والمعنى تجل هذه الحبيبة عن أن تركيب من التوق ماهي في الضم والانحناء كالنون يركبها الأعرابي
لزينة الأطلال فيضرب ريتها إذ لا حراك بها من شدة الهزال؛ يريد أن مراكب هذه الحبيبة ممان
ذوات اسمة.

ففي ذكر الحرف والنون والراء والدال والنقط أيام أن المراد بها معانيها المتناسبة.

٢٧. قوله: «به انطوا الزمان والمكان له» أي بالمنطق انطواء الزمان والمكان للوارد. وذلك لأن العلم
نور بسيط محيط يتحد النفس الناطقة به اتحاداً وجودياً على ما برهن في محله من اتحاد العالم والمعلوم و
كذلك اتحاد العامل والمعمول فالنفس تصير بالعلم ذات سعة وفسحة نورية فإن العلم مطلقاً مفارق
بمجرد عن قيود الأحياء وحدود المادة واحكامها، والمجرد محيط على الزمان والمكان والجهة والوضع و
غيرها من العوارض المقارنة.

٢٨. قوله: «وزلة علمية وعملية» وذلك لأنه بالمنطق يتميز بين الصدق والكذب في الأقوال، والخير
والشر في الأفعال، والحق والباطل في الاعتقادات، وبه تحصل القدرة على تحصيل العلم النظرية
والعملية. فاعلم أن المنطق بعضه فرض وهو البرهان سبباً غلط اللهم منه فإن البرهان لتكامل الذات،
وبعضه نقل وهو ما سواه من أقسام القياس لأنه للخطاب مع الغير.

٢٩. قوله: «وبه يبدو جناحا العقل...» عن لاهوت صلة لقوله يبدو. وجناحاهما العقل النظري

لاهوت يأوي لأوج القدس من حضيض ناسوت. والمراد بالجنّاحين: العقل النظري،
والعقل العملي. ينتفع الكلّ من أرباب العلوم العقلية والدينيّة وغيرهم بذوي الموائد
الميزانيّة. قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراق^{٣٠}:

→ والعقل العمل قائمها كجنّاحين للنفس الناطقة تنظيرها إلى آفاق المرسلات واصقاع المفارقات بل
إلى جوار صورة الصور وحقيقة الحقائق.

عنقاء نفس ناطقه راجزه طور عشق در طوبى آرمیدن و در سدره لانه چیست
و اما يبدو الجنّاحان عنه لأن علة المجرّد مجرد لاجالة والنفس الناطقة عقل بسيط مفارق يحدث إما
مع حدوث البدن فهي مجردة عن المادة في أول الفطرة كما ذهب إليه المشاء، وإما يحدث في
جسمانية الحدوث والتصرف كما تحقق في الحكمة المتعالية، وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في
العين التاسعة من كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس. ثم يأوي ذلك الطائر القدسي
من حضيض الناسوت إلى أوج القدس فيرجع إلى أصله. والأوج معرب الأول، لغة هندية.
وقد بين العقل النظري والعقل العمل في غرر القرائد على أحسن بيان حيث قال (ص ٣٠٥ ط
الحجري الأعلى):

لنفس قوتان عقل نظري وعملی إنّ تشافسمیر
علامة عمالة فالمبدأ لأربع مراتب قد صمدا
ومن كلمات السامية فيها ما أفاد في أول أسرار الحكم بالفارسية: بدان كه آدمی را دو عقل است
كه به منزله دو بال هستند برای روحش، و در اول حال در هر دو جنب بالقوه است و اگر
اصلاح شوند تواند بآنها باوج ملكوت پرواز كند و گرنه مثل مرغی بی پر و بال زمین گیر باشد؛ يكی
عقل نظری و دیگری عقل عملی، و اصلاح این دو به علم و عمل باشد. الخ.

٣٠. قوله: «قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق» هو محمود بن مسعود بن المصلح الكازروني
المشهور بالقطب الشيرازي. وقد أفاد بعض مشائخنا عن أساتذته بأن شرحه على حكمة الإشراق
تقرير درس المحقق الطوسي وكان القطب من تلامذته. ويطلب ترجمة القطب في مقدمة كتابه درة
الناج المطبوع على التفصيل المشرح.

وقال في مقدمة المنطق من شرحه على حكمة الاشراق (ص ٢٩ ط ١ - إيران): ومن طلب العلوم
التي هي غير متمسكة وهي مالا يؤمن فيها الخلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل الخ.

الحاطب بالحاء المهملة وبالمعجمة مهملة. قال أبو هلال العسكري في الباب الثاني والعشرين في
ما جاء من الأمثال في أوله كاف من كتابه جمهرة الأمثال ما هذا الفظه: قولهم كحاطب ليل

«ومن طلب العلم التي لا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق، فهو كحاطب ليل، و كرامد العين، لا يقدر على النظر الى الضوء، لا لبخل من الموجد بل لتقصان الاستعداد، والضواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمية من غير رام^{۳۱} و كمد او اوة عجوز.» ه

→ يضرب مثلاً للرجل يجمع كل شيء، ولا يميز بين الجيد والردئي؛ والحاطب الذي يجمع الخطب و صناعته الخطابة؛ واذا حطب بالليل جمع في حبله الحية والعقرب (ص ۱۶۷ بهی ۱۳۰۶ هـ). وفي الباب العاشر منه أيضاً، المكثار كحاطب الليل (۱۱۱).

۳۱. قوله: «كرمية من غير رام» كما قال الشيخ الاجل السعدي في الباب الثالث من جلستانه:

گه بود کز حکیم روشن رأی بر رویه باید درسه است قد به به مرى
گاه باشد که کودک نادان بغلط برههدف زنده تیسرى

وفي اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: چنانک نجار استاد آنکس باشد که داند که از هر چونی چه توان ساخت، و کدام چوب شایسته تخت بود و کدام چوب نا شایسته، و انواع تصرفات که مؤدی بود بمطلوب بر وجهی اتم، یا بر وجهی ناقص تر، یا خود مؤدی نبود بمطلوب اصلاً، واقف و قادر باشد؛ منطق استاد آنکس باشد که داند که از هر معنی که در خاطر مردم متمثل شود بکدام مطلوب توان رسید، و بر انواع تصرفات که مؤدی بود بتصورات و تصدیقات که اقسام علم است، بر وجهی اتم یا بر وجهی ناقص تر یا بر وجهی که مؤدی نبود بمطلوب واقف و قادر باشد.

و چنانک نه هر مردمی تجارت تواند آموخت نه هر مردمی صناعت منطق حاصل تواند کرد. و چنانک بنادر افتد که مردمی که تجارت ناآموخته تختی نیک تواند تراشید، بنادر افتد که مردمی منطق ناآموخته علمی مکنتب بر وجهی کامل حاصل تواند کرد. بل همچنانک بیشتر مردم که تجارت ندانند قادر باشند بر آنک چونی بتراشند اما واثق نباشند بآنک آن چوب بآن تراشیدن باصلاح آید یا نیاید، بلکه تباه شود، بیشتر مردم که منطق ندانند، در معانی تصرفی توانند کرد، اما واثق نباشند بآنک از آن تصرف علمی حاصل شود یا نشود، بلکه در حیرت بیفزاید یا در ضلالت افکند. و نه هرکاری کند داند که چه می کند، یا چه می باید کرد. بلکه بسیار کسان باشند که در کارها شروع کنند بر سبیل خبط، و همچنین باشد حکم کسانی که طلب علوم کنند و بر صناعت منطق واقف نباشند. پس علم منطق شناختن معنیائی است که از آن معانی رسیدن به انواع علوم مکنتب ممکن باشد (ص ۴ و ۵ ط ۱ — ایران).

ثم قال:

«والمنطق يصلح^{٣٢} لأبناء الملوك الذين يتوقع منهم أن يصيروا ملوكاً، لأعلموا الإقتراءات الشرطية و لوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس و يقدرواعلى مخاطبة كلِّ صنف من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى: «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن.» هـ

فالحكمة لمن يطبق البرهان^{٣٣}، والموعظة الحسنة لمن لا يطبقه، والجدل للمقاومة لمن

٣٢. قوله: «ثم قال والمنطق يصلح...» اي ثم قال شارح حكمة الاشراق: المنطق يصلح الخ (ص ٣١ - ط ١ - ايران).

واقول: إذا كان المنطق يصلح لأبناء الملوك وهم أبناء أبناء الدنيا، فهو لأبناء الانبياء الروحانيين - أعني بهم عضلي علوم الدين الذين يتوقع منهم أن يرشدوا عباد الله الى معادتهم القصوى بمنطق القسطاس المستقيم، ويهدوهم الى غايتهم العليا بنور البرهان القويم على هدي آياتهم الربانية من النبيين والمرسلين سيما خاتمهم وآله الهادين المهديين - الزم ووجب. فتبصر.

٣٣. قوله: «فالحكمة لمن يطبق البرهان...» وأما الشعر والمغالطة فالأنبياء منزّهون عنها، وكذلك عن الجدل غير الحسن كيف وهم لا يقتلون بالإشارة فضلاً عن أن يستعملوا الشعر والمغالطة والجدال غير الحسن. وأعلم انه ليس للدعوة إلا الطريقان الأولان أعني بها الحكمة والموعظة الحسنة، لكن الداعي قد يضطر مع الخصم الألد الى اعمال الحجة المألومة المفحمة بالتي هي أحسن لأن حجج الله سبحانه مظاهر اسمه الهادي حاشاهم عن الإفحام للنشني النفساني، ولهذا السبب عطف على فعل ادع قوله وجادلهم.

وفي تفسير المجمع وتفسير الفخر عن النبي قال - صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أمرنا معاشر الانبياء أن نكلم الناس على قدر عقولهم». فالحكمة هي استعمال الحجج البالغة الموقنة تلقى على البالغين في الاستعداد الى درجة الكمال. والموعظة الحسنة القاء الدلائل الإقناعية الموقنة للتصديق على اقوام انحطت درجتهم عن درجة الطائفة الاولى إلا أنهم باقون على القطرة الاصلية طاهرون عن دنس الشغب وكدورات الجدال وهم عامة الخلق.

ثم ان قولنا والأنبياء لا يقتلون بالإشارة، ناظر الى ما اتى به الطبرسي في تفسير مجمع البيان في معنى قوله سبحانه ومن اظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال الوحي التي ولم يوح اليه شيء ومن قال سأنزل

ينصب للمعائدة.»

من ذي البحار المنطقية غرر الفرائد وفيه ايهاً بمنظومتنا المسماة بـ «غرر الفرائد» في الحكمة هذا هو القسطاس مستقيماً اقتباس من الكتاب الإلهي: «زنوا بالقسطاس المستقيم» ويزن الدين به قوماً^{٣٤} تلازم تعاندي تعادلي من اصفر اوسط اكبر جلي.

مثل ما انزل الله (٩٤- الانعام) من أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح أملى عليه رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ذات يوم ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين - الى قوله: ثم أنشأناه خلقاً آخر، فجري على لسان ابن أبي سرح فتبارك الله أحسن الخالقين، فأملأه عليه وقال هكذا انزل فارتد عدواؤه وقال لنن كان محمد صادقاً فليقتل أوحى إلي كما أوحى اليه، ولئن كان كاذباً فليقتل قلت كما قال؟ وارتد عن الاسلام وهدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دمه، فلما كان يوم الفتح وجاء به عثمان وقد أخذ بيده ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد، فقال يا رسول الله اعف عنه فسكت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم أعاد فسكت، ثم أعاد فسكت، فقال: هولك. فلتمار قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه: ألم أقل من رآه فليقتله؟ فقال عباد بن بشر: كانت عيني اليك يا رسول الله أن تشير إلي فاقته، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: الأتبياء لا يقتلون بالإشارة. انتهى

اقول: يتخلق الصاحب من صاحبه، وينسحب احوال الجليس الي جليسه، وبحكم تجرد الأرواح قد يلقى بعض الحقائق النازلة على الكامل علي نديمه ايضاً، وكلما كانت الاستقامة والبصيرة والتثبت في آداب المصاحبة أتم كان التخلق والإتسحاب والإلقاء اكمل؛ ولم يكن ابن أبي سرح لائقاً بمجاورة الخاتم، وحريراً باللقاء السيوي من ممكن الغيب وبطنان العالم فأضله النفس و تظلم وتردى في هواه.

٣٤. قوله: «ويزن الدين به قوماً» ولا منافاة بين أن يكون الدين القوم الإلهي معيار تميز الحق عن الباطل، والطيب عن الخبيث، وبين أن يوزن الدين بالمنطق قوماً لأن الدين التشريعي عين البرهان ونفس الميزان وقد بينا في رسائلنا التورية أن القرآن والعرفان والبرهان لن يفترق أحدها الآخر قط. وكما افاد صاحب الاسفار بيبانه القدسي في اول الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الأسفار: حاشي الشريعة الحقة الإلهية البهيماء أن يكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وثباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة (ج ٤ ط ١ ص ٧٥).

قولنا تلازم — الى آخره — بدل تفصيلي من ضميره، وإشارة إلى اصطلاح بعض حكماء الاسلام^{٣٥} في تأويل كلام الله و تفسيره فعبّر عن الإستثنائي الاتصالي والانفصالي

٣٥. قوله: «وإشارة إلى اصطلاح بعض حكماء الاسلام...» يعني بذلك البعض إيا حامد عمداً الغزالي صريح في عدة مواضع من كتابه محك النظر في المنطق بأنه غير الاصطلاحات المتداولة بين المنطقيين من تلقاء نفسه. والظاهر أن غرضه من ذلك التغير التصالح والتسام بين المنطقيين وبين المتقشفين القائلين بأن من منطق تزندق. ومثل الغزالي في تفسير الاصطلاحات، الشيخ العارف السهروردي صاحب حكمة الاشراف كان له بدأ طوي واهتماماً شديداً في ذلك كما يدل على ذلك مؤلفاته سيما كتابه المذكور.

اعلم ان المتقشفين تفوهوا من فطانتهم البشراء في بدء الأمر بتحريم المنطق والكلام جداً ففعلوا ما فعلوا كما يخبرك بذلك كتب التواريخ وصحف وقائع الايام. ثم لتأرا واعم كثرة تشاغبهم و تعاندتهم في ذلك أن المنطق والكلام قد احرزوا منزلتها في قلوب العقلاء من أهل الدين، تمسكوا بتحريم الفلسفة فلكوا في ذلك طريقتهم العمياء التي سلكوها أولاً فرقوا من الفطرة الانسانية التي جبلت على نيل المعارف الحقبة الإلهية بمنطق البرهان. ثم لتأروا أن أولى الالباب لم يمتنوا باراجيفهم الواهية مالوا الى منع الحكمة الاشرافية دون المشائيه. ثم لتأروا أن اصول المعارف الفلسفة الالهية مطلقاً وعروقها قد رسخت و تثبتت في أعماق ارباب القلوب خبطوا خبط عشواء وضلوا واضلوا فشتعوا العرفان اشد تشنيع، ولاضير في ذلك فان ذلك مبلغهم من العلم و مطمح نظرهم من بصيرتهم الحولاء و عينهم العوراء ومن لم يجعل الله له نوراً فانه من نور. ولم يعلم هؤلاء المساكين ان المنطق الالهي والوحي الربوبي عرفان محض و برهان صدق، ولم يفهموا ان القرآن والبرهان والعرفان لن يفترق أحدهما عن الآخرين قط، ولم يدركوا ان التفرقة بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية لظلم عظيم جداً. ومن كلمات صدر المتألهين السامية ماجرى على قلبه الشريف في اول الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الأسفار حيث قال: «حاشى الشريعة الحقبة الالهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة يكون قواتينها غير مطابقة للكتاب والسنّة» (ج ٤ ط ١ ص ٧٥).

ونعم ما افاد واجاد استاذنا العلامة الطباطبائي في وجيزته القيمة «علي والفلسفة الإلهية» بقوله القوم: «حقاً انه لظلم عظيم أن يفرق بين الدين الالهي وبين الفلسفة الإلهية. فهل الدين على اختلاف الأديان سمة وضيقاً إلا مجموعة معارف اعتقادية الهية يعبّر عنها بالأصول، وأخرى فقهية واخلاقية يعبّر عنها بالفروع؟»

وهل الانبياء لإلرجال يهدون بأمر الله المجتمع البشري إلى الحياة الفضلي والسعادة الحقيقية؟ وهل السعادة البشرية الحقيقية إلا أن ينال الإنسان حقائق المعارف بما منحه الله من جهاز دقيق لفهمها وإدراكها، جهاز مرتبط بأصل خلقة الإنسان وهو جزء من وجوده؛ وأن يسير - بعد نياله - تلك المعارف - في حياته العملية، على طريق العدل والاستقامة؟ وهل له مناص في تحصيل تلك المعارف من الالتجاء إلى تلك المعارف عن الالتجاء إلى الاستدلال وإقامة البرهان؟

وإذا كان الحال على ما تقدم، فكيف يسوع للانبياء أن يدعو الناس إلى السمع والقبول بلايين، و أن يطلبوا منهم السير على غير طريق الاستدلال، وإقامة البرهان، مع أن ذلك مخالف لجبلتهم و مناف، لما جهزوا به في أصل خلقتهم، وبنية وجودهم.

والأنبياء - وإن كانوا قد استمدوا معارفهم، ومبادئ دعوتهم من المبدء الغيبي، وارتضوا ذلك من ندي الوحي، إلا أن الحقيقة هي: أنه لافرق بين ملك الانبياء في دعوتهم إلى صريح الحق، وبين الحق، سلوك الإنسان بشعوره الفطري إلى نيل المعارف الإلهية، حيث إنهم على رفعة مكانتهم واشراقهم على الأفق الأعلى، قد تنزلوا إلى مستوي الأفهام البشرية، فكلّموا الناس بما يهتدون إلى استعمال الفطرة الإنسانية العائمة، وقدروي عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه قال: إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم. وحاشا ساحة الأنبياء عليهم السلام أن يحملوا الناس على أن يخطبوا خطب عشواء، وأن يسوقهم سوق البهيمة العمياء إلى آخر ما أفاد في ذلك - رضوان الله تعالى عليه.

وأما ما قلنا من أن الغزالي غير الاصطلاحات، وصرّح به في عدة مواضع كتابه محك النظر، فقال في موضع منه ما هذا القوله: «... فإن عليك وظيفتين: أحدهما تأمل هذه الأمور الدقيقة؛ والأخرى الأتس بهذه الألفاظ الغريبة فإنّي اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الإصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين، ولا أؤثر أن اتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالمداول بين جميعهم، واخترعت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ فما تصادف في سائر الكتب يمكنك أن تترده إليها وتطلع على مرادهم منها - إلى قوله: بل تكون في القياس مقدمتان، والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر واحد من تينك القضيتين أو نقيضها ونسب هذا النمط غلط التلازم؛ ومثاله قولنا: إن كان العالم حادثاً فله محدث و معلوم أنه محدث فتلزم منه نتيجة وهو أن له محدثاً بالضرورة - إلى أن قال:

الخط الثالث خط التعاند، وهو على ضد خط التلازم والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم، والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ونحن سميناها التعاند؛ ومثاله العالم اما قديم واما حادث فهذه مقدمة، وهما قضيتان يحذف إحداهما الأولى قولنا العالم قديم، والثانية قولنا العالم حادث؛ فتسليم إحدى القضيتين أو نقيضها يلزم منه لا محالة نتيجة، و ينتج فيه أربع تسليمات، فإنا نقول: ومعلوم أنه حادث فيلزم منه نقيض المقدمة الأخرى وهو أنه ليس بقديم؛ أو نقول: ومعلوم أنه ليس بحادث فيلزم منه عين المقدمة الأخرى؛ أو نقول: ومعلوم أنه قديم فيلزم منه نقيض الأخرى وهو أنه ليس بحادث؛ أو نقول: ومعلوم أنه ليس بقديم فيلزم منه عين الأخرى. الخ (ص ٣٨ و ٣٩ و ٤٢ ط مصر)

وهكذا في عباراته الأخرى وعبر فيها عن التصور بالمعرفة، وعن التصديق بالعلم، وكما لها من نظير في عمك النظر.

وبالجملية أنه عبر عن القياس الاستثنائي الاتصالي بميزان التلازم؛ وعن القياس الاستثنائي الانفصالي بميزان التعاند، وعن القياس الاقتراضي بميزان التعادل؛ وعن الأشكال الثلاثة بموازن التعادل فالشكل الأول ميزان التعادل الأكبر، والثاني ميزان التعادل الأوسط، والثالث ميزان التعادل الأصغر؛ وعن الكل أي عن القياسين الاستثنائي و الانفصالي وعن الأشكال الثلاثة بالموازن الخمسة. وإنا ترك الشكل الرابع لبعده عن الطبع وسيأتي قوله في البحث عن القياس؛ و رابعا ينبوع الطبع ندع» وهو شكل جالينوسي سيأتي الكلام فيه في القياس.

ثم إن في قوله: من اصغر أوسط أكبر جلي، إشارة أيضا إلى أن ميزان التعادل أي كل واحد من الأشكال الثلاثة متشكل من حدود المطلوب الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر حيث وضعها في البيت على نظمها الطبيعي في الشكل فبدء الأصغر ووسط الأوسط وأخر الأكبر.

ثم إن صدر التأهين أتى بالبحث عن الموازين على الاصطلاح المذكور في المفاتيح وأسرار الآيات على أسلوب يديع مستفاد من الآيات القرآنية، ونهدي بعض أفاضانه في ذلك اليك مزيداً للاستبصار حول التحقيق عن تلك الموازين المستخرجة من القرآن، فقال في أسرار الآيات بعد بيان في ميزان العلوم ما هذا اللفظه:

فإن قلت: أين ميزان العلوم في القرآن، وهل هذا إلا افك وهتان؟

قلنا: ألم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن: الرحمن علّم القرآن خلق الإنسان علمه البيان - إلى أن قال: والسما رقعها ووضع الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان؟

— ألم تسمع قوله في سورة الحديد: لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط؟

أترغم ايها العاقل أن الميزان المنزل من عند الله مع ازال الكتاب المقرون اسمه باسم الكتاب هو ميزان البر والشعر والأرز والأقط وغيرها؟ أتتوهم أن الميزان القابل وضعه لرفع الساء هو القبان والطيار وامثالهما؟ ما أبعد هذا الخبان وما أسخف هذا البهتان، وافق الله يا اخي ولا تتعسف في هذا التأويل واترك الجهالة واللجاج إني أعثلك أن تكون من الجاهلين.

واعلم ان هذا الميزان برهان معرفة الله وصفاته وافعاله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته ليعلم كيفية الوزن به تعليماً من قبيل انبيائه عليهم السلام كما تعلم الأنبياء من ملائكته؛ فالله هو المعلم الأول، والمعلم الثاني جبرئيل، وثالث المعلمين هو الرسول — صلى الله عليه وآله — وأول من استعمل الميزان بتعليم الله وتعليم جبرئيل هو اب الأنبياء وشيخهم ابراهيم الخليل، ثم سائر الانبياء عليهم السلام، الى ابنه المقدس محمد — صلى الله عليه وآله — وقد شهد الله لهم بالصدق.

واعلم ان الموازين في القرآن ثلاثة: ميزان التعادل، و ميزان التلازم، و ميزان التعادل. لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة أقسام: الاكبر والأوسط والاصغر فيصير الجميع خمسة:

الأول الميزان الاكبر من موازين التعادل، وهو ميزان الخليل عليه السلام قد استعمله مع نمrod، وهو كما حكى الله تعالى بقوله: قال ربني الذي يحيي ويميت — الى قوله: فهبت الذي كفر. وقد اثني الله عليه — عليه السلام — في استعماله لهذا الميزان قال: وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم، على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم، فان في حجة الثانية التي بها صار نمrod مبهوتاً لأنه ادركها ولم يبلغ دركه الى الحجة الأولى أصليين اذ مدار القرآن على الحذف والايجاز. وكمال صورة هذا الميزان أن يقال: كل من قدر على اطلاق الشمس من المشرق هو الإله، هذا أحد الأصلين؛ وإلهي هو القادر على اطلاقها منه، الأصل الآخر؛ فيلزم من مجموعهما أن إلهي هو الإله دونك يا نمrod.

الأصل الأول مقدمة ضرورية متفق عليها؛ والثاني من المشاهدات ويلزم منها النتيجة، وكل حجة صورتها هذه الصورة وصح فيه اصلا ان كان حكمها في لزوم النتيجة المناسبة هذا الحكم إذلا دخل لخصوص المثال، فاذا جردنا روح الميزانية عن خصوصية المثال يستعملها في أي موضع أردنا وننتفع بها كما يأخذ الناس معياراً صحيحاً وصنجة معروفة فيزنون الذهب والفضة وغيرها بتلك الصنجة المعروفة.

الثاني الميزان الأوسط فهو ايضاً واضحه الله، ومستعمله الأول الخليل عليه السلام حيث قال:

بميزان تلازم و ميزان التعاند، وعن الإقترافي بميزان التعادل، وعن الأشكال الثلاثة بموازين التعادل الأكبر والأوسط والأصغر، وعن الكل بالموازين الخمسة حررت فيه

لا أحب الآفلين. وكمال صورته: ان القمر آفل، والاله ليس بآفل، فالقمر ليس باليه. فأما حجة هذا الميزان وروحه فهو أن كل شيئين وصف أحدهما بوصف يسلب عن الآخر فهما متباينان. الثالث الميزان الأصغر فهو أيضاً مبناه من الله حيث علم به نبيه محمداً - صلى الله عليه وآله - في القرآن وهو قوله: وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر الآية. ووجه الوزن به ان يقال: قولهم بنفي انزال الوحي على البشر قول باطل للازدواج بين اصلين أحدهما أن موسى و عيسى - عليهما السلام - بشر؛ والثاني أنه أنزل عليهما الكتاب فيبطل الدعوى العامة بأنه لا ينزل الكتاب على بشر أصلاً.

الرابع ميزان التلازم، وهو مستفاد من قوله: لو كان فيها آلهة إلا الله لقد دنا. كذا من قوله تعالى: لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها.

وأما حجة الميزان وروحه وعيانه فهو أن من علم لزوم أمر لاخر وعلم وجود الملزوم يعلم منه وجود اللزوم. وكذا لو علم نفي اللزوم يعلم منه نفي الملزوم. وأما الاستعلام من وجود اللزوم على وجود الملزوم، أو من نفي الملزوم على نفي اللزوم فهو ملحق بموازين الشيطان إذ ربما كان الملزوم من لازمه. الخامس ميزان التعاند، أما موضعه من القرآن فهو قوله تعالى تعليماً لنبيه - صلى الله عليه وآله وسلم - قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وأنا أوياكم تعلي هدى أو في ضلال مبين (سبا ٢٤)، ففيه اضممار اصل آخر لا محالة إذ ليس الغرض منه ثبوت النسوية بينه وبينهم، وهو أنه معلوم أننا لسنا في ضلال مبين، فيعلم من ازدواج هذين الأصلين نتيجة ضرورية وهي انكم في ضلال مبين.

وأما حجة هذا الميزان وعيانه فكل ما انقسم الى قسمين متباينين فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر وبالعكس لكن بشرط ان يكون القسمة حاصرة لامتثرة، فالوزن بالقسمة الغير المنحصرة وزن الشيطان.

فهذه هي الموازين المستخرجة من القرآن، وهي بالحقيقة سلالم العروج إلى عالم السماء، بل إلى معرفة خالق الأرض والسماء، وهذه الاصول المذكورة هي درجات السلالم (ص ٨٥ و ٨٦ من اسرار الآيات ط ١ الرحلي). ثم له قدس سره في الفصل الحادي والعشرين من الباب الحادي عشر من نفس الاسفار اشارة لطيفة أيضاً في الحساب والميزان، وإن شئت فراجع اليه. (ج ٤ ط ١ ص ١٧٨-١٨٠)

أي في المنطق للسماء السفرة: إلى الله تعالى بقدّم العلم صحيفة منيفة عالية مظهرّة إتما بصيغة الفاعل، وإتما بصيغة المفعول سميّها اللّثاني المنتظمة^{٣٦}، زينة سمع القلب^{٣٧} من ذي مكّرمه المراد به العقل الفعّال، إن كانت كلمة «من»، نشيئة، أو القلب، إن كانت بيانية أوتبعيضية. فيها أغوص في بحار المنطق لأقتني بعون خير مُنطق بضم الميم.

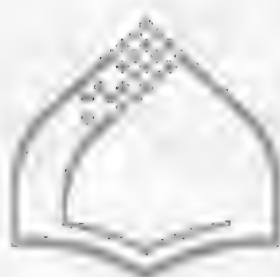
٣٦. قوله: «سميّها اللّثاني المنتظمة» وبعده - قدس سره - نظم ايضاً العالم الجليل الشيخ عبدالمهدي عماد الحمداني - رضوان الله تعالى عليه - علم المنطق وسمّاه بلؤلؤة الميزان كأنه في التسمية باللؤلؤة ناظر الى اللّثاني و آيياتها أكثر منها، ثم شرحه هو نفسه كديدن ناظم اللّثاني فسّمى شرحه بمنّتي الجمال في شرح لؤلؤة الميزان. وارتخ زمان الفراغ في آخره بقوله: تمّ الشرح على يد مصنفه الأحقرابي الحسن عبدالمهدي في الليلة السابعة والعشرين من شهر رجب ١٣١٨.

وقد طبع منّتي الجمال بالطبع الحجري في سنة ١٣٢٣ هـ ق. وهو أسهل تناولاً للمتوسطين من شرح اللّثاني. أول اللؤلؤة هكذا:

أبدء باسم من له الحمد وجب مصلياً علي الرسول المنّسجب
وآله الأطم ههنا خير آل فصل القضاء نتائج الاشكال
حجة جبار السماء من عرفوا بالفصل والذكر لهم معرّف
٣٧. قوله: «زينة سمع القلب...» كما ان اللؤلؤ المحسوس زينة سمع الرأس. والضمير المخفوض في «المراد به» يرجع الى ذي مكّرمه، اي القلب نفسه صاحب مكّرمه وذو كرامة ان كانت كلمة من بيانية، كيف لا وهو لطيفة ربانية وسع الحق جلّ جلاله كما نقله النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - عن الله تعالى انه قال: ما وسعني ارضي ولا سماءي ووسعني قلب عبدي المؤمن التي التي.

وان كان المراد من ذي مكّرمه العقل، وكلمة من نشيئة فالمراد أن القلب نشأ من ذي مكّرمه وهو العقل الفعّال وذلك لأن النفس الناطقة مولودة كرمة الأيوين وهما العقل الكلّي والنفس انكليّة و رمزوا الى هذه اللطيفة بقولهم حيّ بن يقظان اي النفس جوهر حيّ ابوه يقظان وهو العقل. وفي ديواني:

كيسست مائند تو فرزند كرم الأيوين نفس كل مادري وعقل كل اورا پدري
وان كانت كلمة من تبعيضية والمراد من ذي مكّرمه القلب فالمعنى أن القلب بعض من العقل بمعنى انه من سنخ المجردات وظل من العقول المارقة، وان كان قلب الانسان الكامل سياً قلب الخاتم أوسع وأتم منها.

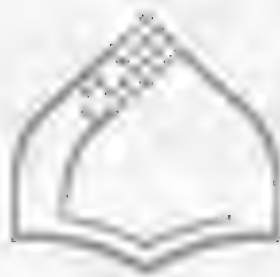


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مکتبہ اسلامیہ

لکھنؤ



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قانون السيّ بقي رعايته
وموصل التصور بمعرّف
الفه الحكم رمطاليس
والسلهم المبتدع القديم
والبحث عن موصل أو مقدمة
فتسمة أبوابه فاستبصر
بباب الحدود والرسوم قبلجي
ومبدء الموصل تصديقاً رعي
ذاماً يقال باري ارميناس
بالبحث عن مدته الباب قسم
الإرتسامي من ادراك الحجا
أوهو تصديق هو الحكم فقط
كل ضروري وكسبي وذا
والفكر حركة إلى المبادي
ثم المبادي خصّة شركيّة
علميّة ظنيّة وهميّة

عن خطأ الفكر وهذا غايته
والحكم حجة فوضوعاً قفوا
ميراث ذي القرنين القديس
حقوق عليم منّه عظيم
تصديقاً أو تصوراً قد قسمه
بحث عن الموصل للتصور
باب المقدمات إيساغوجي
باب القضايا والعقود قد دعي
صوري بحث الموصل قيساس
وباسم خمين من صناعات وسم
إنما تصوري يكون ساذجاً
ومن يرّكبه فيركب الشطط
من الضروري بفكر الحذا
ومن مبادي إلى المبراد
تصوريّة وتصديقيّة
تأنيّة وتخييليّة

ثم مباد هي بيّنات فهي علوم مستعارفات
 وإن مع التّكّرة والسّناد مصادرات سمّ ذي المباد
 وإن أخذتها مسلمات كانت هي الأصول موضوعات



مركز توثيق التراث الحضاري والحضاري

المقدمة

قانون التي أي المنطق قوانين آلية. وأما آتى بصيغة المفرد^١، لأن المراد به الجنس؛ أو المراد به العلم بالقوانين الميزانية، بمعنى الملكة البسيطة. يقي رعايته عن خطأ الفكر، كالنحو عن خطأ اللسان^٢ وهذا أعني الوقاية عن الخطأ في الفكر، غاية المنطق.

١. قوله: «وأما آتى بصيغة المفرد...» القانون كلي واحترز به من الجزئيات لأن الجزئي ليس بكاسب ولا مكتسب. ثم لتأخر قوله قانون آلى، بقوله أي المنطق قوانين آلية تصدى لبيان تفسير المفرد بالجمع بأننا إن قلنا أن العلم نفس المسائل يكون المراد بالمفرد أي قانون الجنس فلا يتأني قولنا المنطق قوانين آلية. وإن قلنا أن المراد بالقانون علم بمعنى الملكة البسيطة يحصل من القوانين الميزانية فالمعنى المنطق علم آلى، فالضمير في قوله لأن المراد به، وكذا في قوله أو المراد به، يرجع إلى المفرد وهو القانون. ثم إن عالم كل فن إذا لم يراع أعمال قوانينه فيما يتعلق بذلك الفن لم يكن مصوناً عن الخطأ، فالوأي رعايتها بأعمالها لا مجرد العلم بها.

٢. قوله: «كالنحو عن خطأ اللسان» في أول التوطئة في المنطق للفارابي: ومنزلتها — أي منزلة صناعة المنطق — من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان. وكما أن علم النحو يقوم اللسان عند الأمة التي جُمِعَ النحو لسانها، كذلك علم المنطق يقوم العقل حتى لا يعقل إلا الصواب فيما يمكن أن يغلط فيه. فنسبة علم النحو إلى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات، وكما أن النحو عيار اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار العقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات (ص ١٦ من المنطقيات للفارابي ج ١ — ط ١).

وموصل التصور اسمه معرف والحكم بالجرأي موصل الحكم والتصديق حجة
فروضها أي على موضوع المنطق قفوا^٢، أي اطلعوا.

وفي كتاب السعادة لابن مسكويه: فإذا عرف الإنسان الأشياء التي من شأنها أن يغلط فيها تحرز
منها، ويتقن فيما أنه قد صادف فيه الحق ولم يغلط فإن تخيل له في شيء أنه يسهو فيه رجع إلى قوانين
الصناعة فعلم للوقت بموضع غلطه إن كان فتلافاه بسهولة. ويمكنه مع ذلك أن يصحح ذلك الرأي
لنفسه ولغيره فإن بدله وتبينه له. وهذه صناعة المنطق وأقرب مثال أجدها لها في الصناعات
المروضة والنحو، فإن كان واحد منها يناسب المنطق بوجه وذلك: إن هاهنا أوزاناً من الشعر غير
صحيحة وربما غلط فيها ولم يكن صاحب صناعة فظنتها مكسورة، وربما ظن بالمكسور منها أنها
صحيحة، وإذا رجع إلى القانون الصناعي عرف موضع الشك وقدر على ما يجب ويتقن موضع الغلط
إن كان، وأصلح ما سها فيه.

ويناسبه أيضاً صناعة النحو بوجه آخر، وذلك أن نسبة صناعة النحو إلى الالفاظ كنسبة صناعة
المنطق إلى المعاني وكما أن النحوي يحدد اللسان نحو صواب القول ويعطي القوانين التي يعرف بها
الإعراب فكذلك المنطق يحدد الذهن نحو صواب المعاني ويعطي القوانين التي تعرف بها الحقائق؛
وكما أن النحوي وإن كان غرضه إصلاح الالفاظ فإنه ينظر أيضاً في المعاني ليصحح بها المعاني؛
والنحوي ينظر في الالفاظ بالذات وبالقصد الأول، وينظر في المعاني بالعرض وبالقصد الثاني،
والمنطقي ينظر في المعاني بالذات وبالقصد الأول، وينظر في الالفاظ بالعرض وبالقصد الثاني (ص
٥١ و ٥٢ ط مصر).

٣. قوله: «فروضاً قفوا» قد تقدم كلامه في شرح قوله: «اتل عليكم حكمة الميزان» بأن موضوع المنطق
هو المعقولات الثانية؛ وسيأتي كلامه أيضاً في «غوص في ذكر أقسام أخرى للكلية» بأن المعقولات
الثانية هي موضوعات مسائل المنطق؛ وهكذا صرح به في غرر المعقول الثاني من غرر الفرائد (ص
٣٤ من الطبع الناصري)، وكذلك في مواضع أخرى من الثاني والقرن وقال ههنا: وموصل التصور
معرف والحكم حجة فروضاً قفوا. يعني أن المعلوم التصوري والتصديقي من حيث أنه يوصل إلى
مطلوب تصوري وتصديقي هو موضوع المنطق، وهما قولان في موضوع المنطق فكيف التوفيق؟
اعلم أن الأقوال في موضوع المنطق ثلاثة: الأول أنه المعقولات الثانية من حيث يتوصل بها من
معلوم إلى مجهول وذهب إليه أهل التحقيق.

والثاني أنه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل إلى مطلوب تصوري وتصديقي وإلى ذهب
أكثر المتأخرين. الثالث أنه الالفاظ من حيث أنها تدل على المعاني وقد سبق إليه بعض الأوهام.

والثالث ليس بصواب لأن نظر المنطقي بالقصد الأول ليس إلا في المعاني المعقولة ورعاية جانب الألفاظ إنما هي بالعرض. فانه لو أمكنه أن يوصل ماني ذهنه الى الغير بلا واسطة الألفاظ لكان مستثنياً عن اللفظ والبحث عنه مطلقاً. وسبب اختيار هذا القول كماني شرح المطالع ان بعض الأوهام لما رأوا ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق مثلاً القول الشارح، والجزء الأول جنس والثاني فصل، وان مثل قولنا كل ج ب و كل ب ا قياس، والقضية الأولى صفري والأخرى كبرى وهي مركبة من الموضوع والمحمول حسبوا أن هذه الأسماء كلها بازاء تلك الألفاظ فذهبوا الى أنها هي موضوعه (ص ١٩ ط عبدالرحيم) وقال القطب الشيرازي في درة التاج: ان أكثر المتأخرين اتفقوا على ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري والتصديقي من حيث انها يوصلان الى مطلوب تصوري وتصديقي. وكأن وجه اعراضهم عن القول الأول الى هذا القول وهو الثاني من الأقوال الثلاثة المذكورة أنهم اعترضوا على القائلين بالقول الأول بأن المنطقي يبحث عن نفس المعقولات الثانية ايضاً كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونظائرها كما يبحث عن أحوالهم فلا تكون هي موضوعه، فعدلوا عن طريقة المحققين إلى ما هو أعم فقالوا: موضوعه التصورات أي المعلومات التصورية، والتصديقات أي المعلومات التصديقية لأن بحث المنطقي عن أعراضه الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايضاً قريباً أي بلا واسطة ضمنية كالحدد والرسم، وايضاً بعيداً ككونها كلية وذاتية وعرضية وجنساً وفصلاً فأن مجرد أمر من هذه الأمور لا يوصل إلى التصور مالم ينضم اليه أمر آخر يحصل منها الحد والرسم؛ ويبحث عن التصديقات من جهة انها توصل إلى تصديق مجهول ايضاً قريباً كالقياس والاستقراء والتثليل، أو بعيداً ككونها قضية وعكس قضية وتقيض قضية فانها مالم ينضم اليها ضمنية لا توصل إلى التصديق؛ ويبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايضاً أبعد ككونها موضوعات وعمولات فانها انما توصل اليه اذا انضم اليها أمر آخر يحصل منها القضية ثم ينضم اليها ضمنية أخرى حتى يحصل القياس أو الاستقراء أو التثليل، ولا يخفاء في ان اتصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريباً أو بعيداً من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق.

ويرد عليهم أنهم إن ارادوا بأن المنطقي يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية والعرضية انه يبين تصوراتها فهو ليس من المسائل وذلك ظاهر، وان ارادوا التصديق بها للأشياء أي اثباتها لها فهو ليس من المنطق في شيء.

لا يقال: المنطقي يبحث عن أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج الى غير ذلك مما ليس بحثاً عن

آلفه الحكيم رسطاليس^٤، الملقب بالمعلم الأول.

المعقولات الثانية.

لأننا نقول: لا نسلم أنها من مسائل المنطق فإن بحثه إما عن الموصلات إلى المجهولات، أو عما ينفع في ذلك الاتصال، ومن البين أن لا دخل لها في الاتصال أصلاً، بل إنما يبحث عنها إما على سبيل المبادي، أو على جهة تنعيم الصناعة بما ليس منها، أو لإيضاح ما يكاد يخفى تصوره على أذهان المتعلمين.

على أنهم إن عتوا بالمعلومات التصورية ماصدق عليه من الأفراد يلزم أن يكون جميع المعارف والحجج في سائر العلوم بل في جميع المعلومات التي من شأنها الاتصال موضوع المنطق، وليس كذلك ضرورة أن المنطقي لا يبحث عنها أصلاً؛ وإن عتوا بها مفهوماً يلزم أن لا يكون المنطق باحثاً عن الأعراض الذاتية لها لأن محمولات مسائله لا يلحقها من حيث هما بل لأمر يخص فإن الإنقسام إلى الجنس والفصل لا يعرض للمعلوم التصوري إلا من حيث أنه ذاتي، والاتصال إلى الحقيقة المعرفة لا يلحقه إلا لأنه حد؛ وكذا الانعكاس إلى السالبة الضرورية لا يعرض للمعلوم التصديقي إلا لأنه سالبة ضرورية، وإنتاج المطالب الأربعة لا يلحقه إلا من حيث أنه مرتب على هيئة الشكل الأول إلى غير ذلك؛ وليس لك أن تورد هذا السؤال على المعقولات الثانية فإن البحث عن أحوالها من حيث تنطبق على المعقولات الأولى، وكان القانون المذكور في تعريف المنطق يعرفك هذا القيد فلا تغفل عن التكنة. هذا ما أفاده القطب الرازي في شرح المطالع (ص ٢٠ و ٢١ ط عبد الرحيم) ونحوه ما في درة التاج للقطب الشيرازي (ص ١٠-١٣ من المنطق).

وانت مما تقدم دريت أن القولين الأول والثاني من الأقوال الثلاثة في موضوع المنطق يفاير أحدهما الآخر، فكيف صرح صاحب الثاني في أوله بل في عدة مواضع أخرى منه ومن الفرربان موضوع المنطق المعقولات الثانية، وقال هيئنا أن موصل التصور وموصل التصديق أي المعارف والحجج موضوعه؟! وسألت بعض مشايخي - رضوان الله تعالى عليهم - من وجه هذا التدافع والتنافي بين كلاميه، فأجاب بأنه تسامح فيه وهذا ديدنه في نحو هذه الجزئيات. فتأمل.

٤. قوله: «آلفه الحكيم رسطاليس...» قال الشهرستاني في الملل والنحل في ترجمته ما هذا الفظه: هو نيقوماخوريوس من أهل اسطائخرا، وهو المقدم المشهور والمعلم الأول والحكيم القاضل المطلق عندهم. وإنما ولد في أول سنة ملك اردشير بن دارا، فلما اتت عليه سبع عشرة سنة أسلمه أبوه إلى افلاطون فكث عنده ثيفاً وعشرين سنة. وإنما سموه المعلم الأول لأنه وازع الشعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة إلى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو والعروض فإن نسبة المنطق إلى المعاني التي في الذهن

نسبة النحر الى الكلام والعروض الى الشعر. وهو واضح لا يمتنى انه لم يكن المعاني مقومة بالمنطق قبله فقومها، بل بمعنى انه جرد آلة عن المادة فقومها تقريباً الى اذهان المتعلمين حتي تكون كالميزان عندهم يرجعون اليه عند اشتباه الصواب بالخطاء، والحق بالباطل، إلا أنه أجل القول اجمال المهتدين، وفصله المتأخرون تفصيل الشارحين، وله حق السبق وفضيلة التهيد. وكشبه في الطبيعيات والإلهيات والأخلاق معروفة ولها شروح كثيرة (ص ١٦٦ ط مصر) اقول بل جاء في الأثران ارسطوطاليس كان نبياً من الانبياء كما في محبوب القلوب للديلمى حيث قال: يروي ان عمرو بن العاص قدم من الاسكندرية على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله فسأله عما رأي؟ فقال: رأيت قوماً يتطلسون ويحتممون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له ارسطوطاليس لعنه الله.

فقال صلوات الله وتسليماته عليه وآله: مه ياعمرو ان ارسطوطاليس كان نبياً فجهله قومه. ثم قال الديلمى: قال الفاضل الشهرزورى في تاريخ الحكماء هكذا سمعناه. ثم قال الديلمى: اقول ويؤيد هذه الرواية ما نقل السيد الطاهر ذوالمنقب والمفاخر رضى الدين علي بن طاوس قدس سره في كتابه فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم قولاً بأن ابرخس وبطلميموس كانا من الانبياء، وأن اكثر الحكماء كانوا كذلك وانما التبس على الناس أمرهم لأجل اسمائهم اليونانية، أي لما كانت اسمائهم موافقة لاسماء بعض حكماء يونان الذين ينسب اليهم فساد الاعتقاد اشتبه على الناس حالهم وظنوا أن اصحاب تلك الأسماء يجمعهم على نهج واحد من الاعتقاد (محبوب القلوب ص ١٤ ط ١).

واعلم ان ما بقي من منطق ارسطو لم يكن إلا الصناعات الخمس وشرذمة من مباحث أخرى، وباقي الأبواب والفصول والاضافات يكون من المتأخرين لامن ارسطو؛ مثلاً: ان الشكل الرابع من جاليتوس ولذا اشتهر بالشكل الجاليتوسي.

وان ايساغوجي اي الكليات الخمس من فرفوريوس الصوري جعلها مدخلاً لمنطق ارسطو كما في الفهرست لابن النديم (ص ٣٥٤ ط مصر)

وقال الديلمى في محبوب القلوب (ص ١٥١ ط ١): الصور من ساحل الشام، وله اي للحكيم فرفوريوس الصوري - نياحة في الفلسفة، وهو على رأي ارسطوطاليس والشارح لكلامه.

وذكر المورخ القفطى الشيباني في تاريخه انه كان بعد زمن جاليتوس، ولما صعب على اهل زمانه معرفة كلام ارسطوطاليس شكوا اليه ذلك من الأماكن النازحة عنه وذكروا سبب الخلل الداخلة

عليهم، فهم ذلك وقال: كلام الحكيم يحتاج الى مقدمة قصر عن فهمها طلبه زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب إيساغوجي فأخذ عنه وأضيف الى كتب أرسطوطاليس وجعل أولها وسار مسير الشمس الى يومنا هذا (تاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٥٦ ط برلين).

وإن البحث عن تقسيم القضايا الى الخارجية والحقيقية والذهنية من إبي الفضائل الفضل الدين إبي عبدالله محمد بن غاماورين عبد الملك الخنوجي المصري الشافعي.

وإن عكس السالبة الجزئية مع ما يتبعه في أبواب الأقيسة مما عثر عليه الفاضل أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري؛ كما نص به المحقق الطوسي في منطق التجريد، والشاويح العلامة في الجوهر النضيد (ص ٢٨ و ١١٥ من الجوهر النضيد ط ١ في إيران).

وإن البحث عن النسب الأربع بين المفاهيم من إبي الثنايا محمد بن إبي بكر الأذربيجاني المعروف بالأرموي؛ ومن الكاتبي.

وإن البحث عن إراءة انتاج القياسات بالخطوط من إبي البركات البغدادي.

وإن بيان شرائط الأشكال الاربعة بالرموز المشهورة - منعكب للأول، غين كب للثاني، مفكاين للثالث، مينكغ أوخينكاين للرابع - من الشيخ بهاء الدين العاملي.

وإن البحث عن الشرطيات ولوازمها، والقياسات الشرطية من الشيخ الرئيس إبي علي بن سينا حيث قال في الاشارة الثانية من النهج السابع من منطق الإشارات: والقياس على ما حققناه نحن على قسمين: اقترائي واستثنائي الخ.

وقال المحقق الطوسي في شرحه: أقول المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف من حمليات أو شرطيات، وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لأنهم لا يبنوها للشرطيات الاقترانية فإن المورد في التعليم الاول (يعني به المنطق الذي كان واضعه أرسطوطاليس) هي الحمليات الصرفة والاستثنائية الموسومة بالشرطيات لا غير، فلما وقف الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة إلى الفعل فحقق أن القياس إنما ينقسم بالقسمة الأولى إلى الاقترانيات والاستثنائيات. (٧٠ ط الشيخ رضا).

وقال المحقق الطوسي ايضاً في شرحه على الاشارة الرابعة من النهج الثامن من منطق الاشارات: المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية، ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق. وظن الشيخ أن الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينتقل الى لغتنا، احتمال مجرد اقتضاء حسن

ميراث ذي القرنين اسكندر قد كان جارياً في القديم على السنة الحكماء أن المنطق ميراث ذي القرنين حتى لقب به^٥. وقد بذل لمؤلفه خمسمائة ألف دينار وأدر

→ ظه بالمعلم الأول الخ (ص ٨٦ من الطبع المذكور).

اقول كأن المحقق الطوسي ناظر إلى كلام الشيخ في الفصل السادس من المقالة السادسة من منطق القياس من الشفاء حيث قال: «وقع إلينا كتاب في الشرطيات منسوب إلى فاضل المتأخرين كأنه منحول عليه فإنه غير واضح ولا معتمد ولا مبالغ فيه ولا مبالغ به الغرض الخ. (ج ٢ من منطق الشفاء ص ٣٥٦ ط مصر).

قال القطب الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراق بأن ارسطو قد حافظ في تدوينه المنطق على شريطة المصنفين، واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كإلزام الاتصالات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التي لا ينتفع بها لافي الدنيا ولا في الآخرة وأمثالها مما زادها المتأخرون، وعن النقصان مما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتأخرون بحذف البعض أصلاً ورأساً كالجدل والخطابة والشعر وإيراد البعض ابتراً كالبرهان والمغالطة (٣٠ ط ١ - إيران).

٥. قوله: «حتى لقب به» أي حتى لقب المنطق بميراث ذي القرنين. وذو القرنين هذا هو صاحب خضر عليها السلام الذي أخبر عنه القرآن الكريم، وهو الاسكندر الماقذوني تلميذ ارسطو في عهد داراب داراب ملك الفرس (نزهة الأرواح للشهرزوري ج ١ ص ٢٠٨ و ٢٥٢ ط حيدرآباد الدكن). وفي دائرة المعارف للبستاني: اسكندرين فيلبس المكدي من زوجته اولمبياس، ولد في بلاسنة ٣٥٦ ق-م، وتوفي سنة ٣٢٣ ق-م، ويلقبه الإفرنج بالكبير، والعرب بذي القرنين (٥٤٥/٣). وفي نزهة الأرواح للشهرزوري... ارسطو كان يسمى في حداثته الروحاني لفرط ذكائه وكان اقلاطن يسميه العقل. وفي أيامه استتب الملك لذي القرنين وانقمع به الشرك في بلاد يونان. (ج ١ ص ٢٦ ط حيدرآباد الدكن).

وأما سمي الاسكندر هذا بذي القرنين لأن القرن بالفتح فالسكون بمعنى الطرف والجهة وهو قد ملك قرني الشمس أي مظلماً ومغرباً كما أخبر عنه قوله سبحانه في الكهف من القرآن الكريم: ويستلوثك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سيباً فاتبع سيباً حتى إذا بلغ مغرب الشمس - إلى قوله تعالى شأنه: ثم اتبع سيباً حتى إذا بلغ مطلع الشمس الآية.

وفي الحديث قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لعلي عليه السلام: إن لك بيتاً في الجنة وأنتك ذو قرنيها. يعني به أنك ذو طرفيها.

عليه كل سنة مائة وعشرين ألف دينار.

القديس^٦ مرفوع على القطع، تمجيد لذي القرنين. والمثلهم المبتدع القديم لكل

→ قال الاستاذ العلامة الشمراني جعلت فداء في تعلية منه على تفسير سورة الكهف من مجمع البيان للطبرسي ما هذا لفظه الشريف: «ان ذا القرنين كان مؤمناً بالله واليوم الآخر، فانه كان تلميذ ارسطوطاليس وتعلم منه التوحيد وتجرد النفس وبقائها بعد الموت كما كان يعتقده استاذة. ثم ان ظهور اسكندر على اقاليم الارض صار سبباً لنشر علوم اليونانيين بين الأمم وترويح لغتهم وبناء مدارس للطب والنجوم والفلسفة، وبقي لغتهم نحواً من الف سنة رائجة في الأرض كلغة العرب بعد الإسلام وتجمع معارفهم في مصر، واحداثوا مكتبة اسكندرية؛ وبالجملة لم يبعث بعد الانبياء عليهم السلام احد مثله في ترويح العلوم وتهذيب النفوس وتشجيع العقول، ولعله لذلك اختص من بين الملوك بالذكور».

ثم ان المصنف ناظر في آياته وشرحها في الديباجة غالباً الى كلمات القطب الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراق حيث قال: «و مؤلف المنطق اي مصنف هذا الفن و مدونه هو ارسطو، وقد صبح بشهادة المفسرين له. ويقال له ميراث ذي القرنين، وقد بذل لمصنفه خمسمائة الف دينار وادّر عليه كل سنة مائة وعشرين الف دينار (ص ٣٠ ط ١ - ايران).

انا اقول: طوبى لك يا ارسطو انما كنت حسن الحظ جداً بما قد آتاك الله تعالى ذا القرنين، وأما الحسن الآمل فماله من ذي قرن واحد، إلا انه فرحان بقوله: لنا ما رزقنا من قلوب كثيرة.

وفي عمل أم داود من اعمال رجب المنقول في مصباح شيخ الطائفة: اللهم صل على أبينا آدم بديع فطرتك - الى قوله: اللهم صل على أمتنا حواء المطهرة من الرجس - الى قوله: اللهم صل على هابيل وشيث وادريس ونوح وهود و صالح و ابراهيم و اسماعيل و اسحق و يعقوب و يوسف و الأسباط و لوط و شعيب و ايوب و موسى و هرون و يوشع و ميثا و الحضر و ذي القرنين و يونس و الياس و ذي الكفل و طالوت و داود و سليمان و زكريا و شعيا و يحيى و يونس و متى و ارميا و حيقوق و دانيال و عزيز و شمعون و عيسى و جرجيس و الخوايين و الاتباع و خالده و حنظلة و لقمان، اللهم صل على محمد سيد المرسلين الخ. وراجع الى اصول الكافي (ج ١ من المعرب ص ٣٢٨).
٦. قوله: «القديس». القاعدة الأدبية تقتضي ان يكون كلمة القديس فيجلاً للمبالغة كاليكيت والصديق واليحيى والخيريت ونحوها، وان لم نجدها في لمعاجم اللغوية والروائية لان المعاجم لا تعرض للتصنيف القياسي غالباً. قال الحكيم الالهي الهيدجي - رضوان الله تعالى عليه - في تعليته على الثاني: القديس فقيل من القدس، اتي وان بذلت الجهد في الطلب لم اجده مستعملاً في

الصناعات سيمًا العلوم الكلية الاصلية. حتى علم منه عظيم جل جلاله وعم نواله، إذ معلوم أنَّ الحكمة وإن^٧ كانت البحثية، وعلمها الآلي ليست مخصوصة بدورة و كورة

→ كلام العرب إلا ما في تفسير روح البيان في سورة الحشر من أن القدوس من صيغ المبالغة من القدس أي البليغ في النزاهة عما يوجب نقصاناً، وهو بالعبري قدّيساً. انتهى.

ثم قال المصنف: القديس مرفوع على القطع تمجيد لذي القرنين، ومع ذلك النص الصريح قال مؤلف رهبر خرد: لعل القديس صفة للميراث فلا اشكال (ص ٢ ط ٢).

ثم استفاد من الأخبار أن الاسكندر تلميذ أرسطو هو غير الاسكندر ذي القرنين في بحر الجواهر للهروي: اعلم ان الاسكندر اثنان: الأول هو ذو القرنين الاسكندرين سلوكوس الرومي الذي جال الأرض وبلغ الظلمات و مغرب الشمس و مطلعها و سديأجوج و مأجوج كما أخبر الله تعالى عنه؛ والثاني الاسكندرين دارابن بهمن الرومي شبهوه بالاسكندر الاول لانه ذهب الى الصين و مغرب و مات وهو ابن اثنين و ثلاثين سنة و سبعة اشهر و كان على مذهب استاذه ارسطو و اسفلوزره فكان عاملاً برأيه و انتادله ملوك الترك و الروم و الهندويين الاول والثاني دهر طويل، كذا في آثار البلاد.

وكذا في معيار اللغة: الاسكندر هو ذو القرنين صاحب خضر عليها السلام. ملك ما بين المشرق والمغرب بعد نوح عليه السلام. وهو غير الاسكندر الرومي صاحب دارا كما يظهر من الاخبار المعتبرة.

والاستاذ العلامة الطباطبائي - قدس سره العزيز - قد بسط الكلام في تاريخ ذي القرنين بجميع شعبه في تفسيره العظيم «الميزان» فليراجع الطالب اليه.

٧. قوله: «إذ معلوم أن الحكمة وإن...» أي الحكمة البحثية على طريقته المشانين، و أما - عند الإشرافيين فبالكشف و الشهود أيضاً. قال في تعليقه على غرر الفرائد (ص ٦٨ من الطبع الناصري): المتصدون لمعرفة الحقائق اربع فرق لأنهم إما أن يصلوا اليها بمجرد الفكر، أو بمجرد تصفية النفس بالتخلية والتحلية، أو بالجمع بينهما؛ فالجامعون هم الاشرافيون، والمصفون هم الصوفية، والمقتصرون على الفكر إما يواظبون موافقة اوضاع ملة الأديان وهم المتكلمون، أو يبحثون على الإطلاق وهم المشاؤون؛ والفكر مشي العقل اذ الفكر حركة من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب. انتهى.

والشيخ الشبستري قال في گلشن راز على ما عليه الفرقة الثانية:

تصور كان بود بهر تدبیر بنزد اهل عقل آمد تفكير

→ ترتيب تصورهاى معلوم
مقدم چون پدرتالى چومادر
ولي ترتيب مذکور از چه و چون
هرآن کس را که ايزد راه ننموده
شود تصديق نامفهوم منهدم
نتيجه هست فرزندانى برادر
بود محتاج استعمال قانون
ز استعمال منطق هيچ نگشود
ولكن الانسان لا يستغني عن البرهان، وقد دريت في تعلية متقدمة أن القرآن والبرهان والعرفان
لن يفرق أحدها عن الآخرين قط. وسيأتي الكلام في تشييع العقل من لسان ارباب الشهود و
مرادهم من التشييع فارتقب.

والواو في قوله: «وعلمها الآلي» بمعنى مع ظاهراً. والدورة هي أن يعود كل نقطة من الكرة سواء
كانت فلكية أو غيرها إلى الوضع الذي فارقتها. والمراد هنا الدورة الفلكية، كما يقال: الفلك الأعظم
تتم دورته في قريب من اليوم بليلته؛ والشمس تتم دورتها في ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وكره
والزحل يتم دورته في ثلاثين سنة ونحو ذلك. والأدوار في كتب الهيئة على أقسام عديدة ففي الزيج
الائع بيكي: «أما ادوار چنانست که دورى نهاده اند مدت آن - ۴۵۹۰ - سال بقدر مجموع
عطاياى عظمای کواکب: آفتاب را - ۱۴۶۱ - سال، و زهره را - ۱۱۵۱ - سال، و عطارد را
- ۴۸۰ - سال، و قمر را - ۵۲۰ - سال و زحل را - ۲۶۵ - سال، و مشتری را - ۴۲۹ - سال،
و مریخ را - ۲۸۰ - سال؛ و چون این مدت بگذرد باز نوبت بآفتاب رسد. انتهى.

و بعضهم جعل دور كل كوكب سيارالف سنة، و مدة الدورة سبعة آلاف سنة. ولهم في
الدور القمرى و كذلك في سائر الأدوار المنسوبة الى كل كوكب من الكواكب السبعة السيارة
كلمات أخرى. ومن الأدوار هو انقضاء مدة دورة فلك الثوابت بحركته الخاصة على التوالي فيقطع
جزءاً واحداً في كل سبعين سنة شمسية فيتم الدور في خمس وعشرين ألفاً ومائى سنة. وتفصيل
ذلك يطلب في الفصل الرابع من الباب الثاني من شرح البرجندي على التذكرة في الهيئة للمحقق
الطوسي.

قال الشيخ الاشراقي في المطارحات أن مذهب الأدوار والاكوار للقدماء من البابليين والحكماء
الحسروانيين والهند وجميع الأقدمين من مصر و يونان. وفي الفصل الخامس من المقالة الخامسة من
حكمة الاشراق: واعلم ان نقوش الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية مصورة وهي واجبة التكرار
النح.

وقال القطب الشيرازي في شرحه عليها: أي النقوش بل الكائنات التي هي آثارها واجبة التكرار

→ في الأعيان، لا يعني أن المعدوم يعاد فإن ذلك ممتنع بل يعني عود شبهه، واعتبر بالفصول الأربعة وعودها كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة إلى شبهه ما كان في السنة الماضية فيكون عند الميادي العالية احكام الحوادث يقع جلثا في كل مبلغ من الآلاف الجمة مضبوطة سنة بعد سنة و دوراً بعد دور ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة وهي عند بعضهم ستة و ثلاثون ألفاً واربعمئة وخسة وعشرون سنة الخ (ص ٥٢٩ ط ١ - ايران).

والبرنج في اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم، فالبرائج العلوية هي الافلاك واجرامها بما أن لها ميادي نفسانية فإن نفوس الأفلاك خزائن الله الجسمانية، وعقودها خزائنه الروحانية التي لا تنفذ ولا تبعد أزلاً وابدأ، وهي واصله الى العالم العنصري على التدرج شيئاً فشيئاً وتلك الآثار هي واجبة التكرار في الأعيان.

والمصنف في كتابه «شرح الاسماء» في شرح البند الواحد والسبعين: «يا من له ملك لا يزول» قال: لا منافاة بين قدم ملكه تعالى بما هو ملكه وحدوث مملوكه، وملكه بضم الميم قديم، وملكه بكسر الميم حادث، وبالجمله الخالق وامن ناحيته حادث، والحق وكل ما هو من صقعه قديم، والى عدم زوال ملكه اشار الاشراقيون بالقول بالأدوار والأكوار. انتهى ملخصاً (ص ٢٤٠ ط ١ - ايران).

وكذا يبحث عنه في اول الفريدة السابعة من غرر الفرائد (ص ٣١٤ ط الناصري) حيث يقول:

قيل بل نفوس الفلك الدوار نقوشها واجبة التكرار

الأدوار هي الأكوار وكل دورك، إلا أن الأكوار هي تكرر الأوضاع الفلكية، والأدوار هي تكرر الدورات الزمانية، فالأدوار تتبع الأكوار، والحوادث الزمانية وأدوارها منتشة من الأكوار الفلكية.

اعلم ان بعض كلمات القائلين بالأكوار والأدوار دالة على أن قيام القيامة عند انتهاء كل دورة، فقال بعضهم هو عند انقضاء مدة دورة فلك الثوابت أي ٢٥٢٠٠ سنة وقد تقدم الإشارة إليها. واقول: لا يبعد أن يكون نظرهم إلى الرنق والفتق بين دائرتي معدل النهار ومنطقة البروج، فإن الميل الكلي يتناقص كل سنة شمسية نحو نصف ثانية تقريباً وعلى التحقيق ٤٦٨/٠، في كل عشر سنوات ينقص مقداره نحو ٤/٦٨٠ وعلى هذه الحاسبة يعلم مقدار الكورة والدورة. فيلزم منا ذكرنا من الانتقاص أن يتطبق منطقة البروج مع المعدل بعد مضي «١٨٦٠٠٠» سنة شمسية تقريباً، ثم تميل عنه إما إلى الشمال أيضاً أو إلى الجنوب، فعلى الثاني تصير البروج الشمالية جنوبية، وبالعكس و يجب أن يكون أحوال الأرض هنالك على غير هذه الأحوال الموجودة الآن، بل يوجب تغيير أحوال

والله تعالى دائم الفضل قديم الإحسان و فيضه لا ينقطع و نوره لا يأفل و ما نفذت كلماته و بالجملة دامت ذاته و صفاته. نعم أرسطا طاليس مؤلف المنطق^٨ و مدوّته،

→ الأجرام العلوية أيضاً. وهذا الاحتمال جارلوم يرجع فلك البروج بعد مقدار من قربه واقباله إلى حالته الأولى من غير أن ينطبق على المعدل.

قال القاضل الخفري في شرحه على التذكرة في الهيئة للخواجة نصيرالدين الطوسي: ومتمن جزم بذلك الانطباق بعض أجلة المتأخرين وفسر الرنق والفتق الواقعين في كلام الجليل الملك العلام حيث قال عزوجل: «اولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» (الانبيااء- ٣٢) على الانطباق والانفتاح؛ وقال: إن المراد من السموات هو المعدل، ومن الأرض فلك البروج، ومن الرنق انطباقها، ومن الفتق انفتاحها. وذكر أن وقت القيامة الكبرى الموعودة هو وقت بعد ذلك الانطباق الثاني الذي هو يوجب انحلال المركبات إلى البسائط، وإن المقارن لذلك الوقت وضع لم يحدث قبله وضع مثله بناءً على أن نسبة بعض حركات الافلاك إلى بعض آخر صميّة كما هو مقتضى علو القدرة فانه على ذلك التقدير يستحيل عود وضع من الأوضاع كما قام عليه البرهان، والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب. انتهى

وقد أغنانا رسالتنا في الميل المطبوعة، وكذا كتابنا في دروس الوقت والقبلة ايراد مباحثه تفصيلاً، فليراجع الطالب إليها.

وفي الفصل الثاني من شرح القيصري على فصوص الحكم: للأسماء دول بحسب ظهوراتها و ظهور احكامها، وإليها تستند ادوار الكواكب السبعة التي مدة كل دور منها الف سنة (ص ١٥ ط ١- ايران). وكذا في الخاتمة من مصباح الانس بحث عميق في الادوار والاكوار حيث قال: لما كان اخص خواص الصورة الانسانية القول والنطق الظاهري والباطني حيث لا يوجد في سائر الصور كان مبدء سلطنة ادوار مظاهر الاسماء الخ (ص ٢٨٠ ط ١) فان شئت فراجع اليه فان الاقتحام في ورودها خارج عن طور التعليقة.

٨. قوله: «نعم أرسطا طاليس مؤلف المنطق...» بل في السعادة لابن مسكويه ان الحكمة قبل هذا الحكيم كانت متفرقة كتفرق سائر المنافع التي أبدعها الله تعالى، وجعل الانتفاع بها موكولاً إلى جبلة الناس وما أعطاهم من القوة على ذلك مثل الأدوية التي توجد متفرقة في البلاد والجبال فاذا جمعت وافتت حصل منها دواء نافع، وكذلك جمع أرسط (يعني به أرسطو) ما تفرقت من الحكمة، وألف كل شيء إلى شكله و وضعه موضعه حتى استخرج منه شفاءً نافعاً تداوى النفوس من أسقام الجهالة (ص ٤٩ ط مصر ١٣٤٦ هـ). ثم كتابه المخصوص بالمنطق يسمى «النص» قال ابن خلدون في

لا واضعه المبتكر لأصله.

وقد نقل الشيخ الرئيس في آخر منطق الشفاء أنه قال أرسطو:

«إنا ما ورثنا عن تقدمنا في الأقيسة الأضوابط غير مفصلة، وأما تفصيلها وإفراد كل قياس بشروطه وضروبه وتميز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام، فهو أمر قد كددنا فيه أنفسنا وأسهرنا أعيننا حتى استقام على هذا الأمر، فإن وقع لأحد من يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه، أو يخلل فليسته.» هـ

فقال الشيخ:

«انظروا معاشر المتعلمين هل أتى أحد بعده زاد عليه^٩ أو أظهر فيه قصوراً، أو أخذ عليه مأخذاً مع طول المدة وبعد العهد؟ بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح.» هـ (انتهى)

وبعد الفراغ عن الثلاثة^{١٠} المهمة، وذكر الواضع والمؤلف شرعنا في القسمة، أي

→ الفصل السابع عشر من الباب السادس من مقدمة تاريخه (ص ٤٩٠ ط مصر): ان الانسان لنا خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع — الى قوله: وهذا السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح، وقد يكون بطريق فاسد فاقترض ذلك تمييز الطريق الذي يسمى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية ليشير الصحيح من الفاسد فكان ذلك قانون المنطق؛ وتكلم فيه المتقدمون اول ما تكلموا به جلاً جلاً ومقترفاً ولم تهذب طرقة ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو فهذب مباحثه ورتب مسائله وفصوله وجعله أول العلوم الحكيمية وفانحها، ولذلك يسمى بالمعلم الأول؛ وكتابه المخصوص بالمنطق يُسمى «النص» وهو يشمل على ثمانية كتب أربعة منها في صورة القياس، وأربعة في مادته. الخ

٩. قوله: «هل أتى أحد بعده زاد عليه...» وما زادوا عليه فقد تقدم الكلام فيه.

١٠. قوله: «وبعد الفراغ عن الثلاثة» أي التعريف والموضوع والغاية، وهي من الرؤس الثمانية. وفي آخر التهذيب في المنطق للتفتازاني، ونحوه في شرح حكمة الاشراق للقطب الشيرازي (ص ٢٨ و ٢٩) ←

هـ لم نجد عين هذه العبارة في الشفاء.

هـ الشفاء المنطق ج ٤ السفسطة الفصل السادس ص ١١٠.

قسمة أبواب المنطق لأنَّ القسمة أحد الرؤس الثمانية واقتصرنا عليها لأنها أهم، فقلنا في وجه الضبط:

والبحث في المنطق إما عن موصل أو عن مقدمة أي مقدمة الموصل وما يتوقف عليه تصديقاً أو تصوراً. أي الموصل قسمان: تصديقي وتصوري ولكلٍ منها مقدمة قد قسمه أي قسم المنطق فتسعة أبوابه فاستبصر^{١١}:

ط ١- إيران) كان القدماء يذكرون ما يستونه الرؤس الثمانية: الأول الغرض لتلايكون النظر فيه عبثاً؛ والثاني المنفعة وهي ما يشوقه الكل طبعاً لينشط للطلب ويتحتم المشقة؛ والثالث السعة وهي عنوان العلم ليكون عنده إجمال ما يفضل؛ الرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم؛ الخامس أنه من أي علم هو ليطلب فيه ما يليق به؛ السادس أنه من أي مرتبة هو ليقدم على ما يجب ويؤخر عما يجب، السابع القسمة ليطلب في كل باب ما يليق به؛ الثامن الأنحاء التعليمية وهي التقسيم أعني التكمين من فوق، والتحليل وهو عكسه، والتحديد أي فعل الحد، والبرهان أي الطريق إلى الوقوف على الحق والعمل به، وهذا بالمقاصد أشبه.

١١. قوله: «فتسعة أبوابها فاستبصر» قال ابن النديم في الفهرست في ترجمة أرسطو: هو أرسطاليس بن نيقوماخس بن مائخاون، من ولد اسقليادس الذي اخترع الطب اليونانيين، وكان اسم أمه أفسيطيا وترجع إلى اسقليادس، عاش أرسطاليس سبعا وستين سنة. - إلى قوله: الكلام على كتبه المنطقية، وهي ثمانية كتب: قاطيغورياس معناه المقولات، باري أرمانياس معناه العبارة، أناطوطيقا معناه تحليل القياس، أبودقطيكا وهو أناطوطيقا الثاني ومعناه البرهان، طوطيكا ومعناه الجدول، سوفسطيكا ومعناه المغالطين، ريطوطيكا معناه الخطابة، أبوطيكا ويقال بوطيكا معناه الشمر (ص ٣٤٥-٣٤٧ ط مصر).

ثم أخذ ابن النديم في نقل المترجمين الذين نقلوا تلك الأبواب من اليونانية إلى العربية. وللحكيم أبي علي أحمد بن مسكويه تحليل مفيد في بيان أغراض ما فعله أرسطاليس في قسمة الأبواب وليراجع الطالب إلى كتابه المسمى بالسعادة.

وكذا المصنف أفاد في ذلك في تعليقه على غرر الفرائد بقوله: اعلم أن داب القدماء وديدنهم أن جعلوا أبواب المنطق تسعة، واطلقوا عليها القنون كما يقولون في فن البرهان كذا، وفي فن الجدول كذا؛ والصناعة كما يقولون الصناعات الخمس. ورجا اطلقوا عليها الكتب كما يقولون كتاب أيساغوجي، وكتاب البرهان؛ وهذا مثل ما يقال في الفقه كتاب الصلوة وكتاب الزكاة ونحوهما.

→ ولكل منها اسم يوناني بقي بعد النقل الى العربية: الأول ايساغوجي، ضبطه فرفوريوس يبين فيه الكليات الخمس. الثاني قاطيقورياس وهو المقولات العشر. الثالث باريرميناس وهو القضايا. الرابع انولوطيقا وهو القياس. فيبين فيه تركيب القضايا لتصير قياساً، كما ان في باريرميناس يبين كيفية تركيب المعاني المفردة بالاجاب والسلب لتصير قضية، والمعاني المفردة ماهي المستنبطة من قاطيقورياس. الخامس اوفوذوطيقي وهو البرهان يعرف فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يصير برهاناً متجاً لليقين، والبرهان هو طريق موثوق به موصل الى الحق سيما نخط اللزم منه. السادس طونيكا يبين فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يحسن مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن البرهان. السابع رقتلوريني وهو الخطابة المفيدة للظنون الحسنة؛ والى هذه الثلاثة اشير في الكتاب الالهى بقوله تعالى: ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن. الثامن سوفسطيقي وهو المغالطات. التاسع قوانينطيني يبين فيه احوال الأقيسة الشعرية المفيدة للتخيّل. والمنطق بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات، وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير. انتهى (ص ١١٢ من الطبع الناصري).

ومتا افاده ابوعلي احمد المعروف بابن مسكويه في كتاب السعادة أن ارسط سيعنى به ارسطاطاليس — بدء بالالفاظ المفردة الدالة على أجناس المعاني المفردة فعمل فيها كتاباً، وحصر هذه الالفاظ في عشرة أجناس من المعاني ثم قسم كل واحد فيها إلى أنواعها وسماه كتاب المقولات وهو المعروف بكتاب قاطيقورياس؛ ثم ثنى بكتاب ذكر فيه الأقاويل المركبة وسماه كتاب باريرميناس أي العبارة؛ وثالث بكتاب القياس الذي ذكرناه فعلم فيه قوانين الأقاويل التي يبين بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس وسماه انولوطيقا الأولى؛ ورابع بالكتاب الذي سماه البرهان وهو انولوطيقا الثانية فعلم فيه قوانين القياسات التي لا تغلط ويمكن فيها ذلك وهي اليقينية، وخمس بكتاب ذكر فيه قوانين القياسات المأخوذة من الأمور المشهورة وكيف يكون السؤال او الجواب على هذه الطريقة وعلم فيه القوانين التي تتم هذه الصناعة على افضل واكمل ما يمكن وسماه طونيكا وهو كتاب الجدل؛ وستس بالكتاب الذي ذكر فيه قوانين هذه الأشياء التي يغلط عن الحق وتحيره واحضر الأمور التي يقصدها الممّوه ويبن اشياء التي تظهر فسادها وكيف يتحرز منها وسماه سوفسطيا أي الحكمة الممّوهة فصنّف كتاباً دل فيه على وجوه التلبسات والتقويّات والأغاليط كيف تقع؟ ومن اين؟ وسماه صناعة السوفسطائية وهي الحكمة في اللذة اليونانية مشتقة من سوف وهو الحكمة، ومن اسطيس وهو التلبس والتقويه فكان معناه الحكمة ←

أحدها باب فيه بحث عن الموصل للتصور وهو باب الحدود والترسوم قدجي.
و ثانيا باب المقدمات للموصل التصوري هو ايساغوجي^{١٢}، باليونانية أي باب

→ الموهبة، وكل من كان قادراً على التلبس والتقوية إما في نفسه بأن يوهم انه حكيم وليس بحكيم فهو سوفسطائي. وليس كما يظنه مسلمو الاسلام انه كان في الزمن القديم رجل يقال له سوفسطا وكان يدفع حقائق الموجودات وانه له شعبة ينصرون مذهبهم ويسموه به، فان هذا ظن لأصل له ولم يكن قط رجلاً قديماً يقال سوفسطا ولا سمي به أحد، ولا نصر هذا الرأي قوم بأعيانهم، وإنما ينسب إلى صناعة الجدال فيقال جدلي ليس أن هناك رجلاً يقال له جدلي؛ وسيج بكتاب ذكر فيه قوانين الأشياء المقتنة بالخطاب، وحضر جميع ما يتم به هذه الصناعة ليكون الانسان فيها اكمل وانفذ وسماه ديطوريقا؛ وثمن بكتاب ذكر فيه قوانين الالفاظ الخيلة وأحصى جميع ما يتم به هذه الصناعة وقسمها إلى أنواعها واصنافها وسماه فوريطيقا أي الشعر لتتم هذه الصناعة على هذه الأقسام وكان غرضه الأول فيها القياس البرهاني ولكن أوجبت القسمة والترتيب ما ذكرناه. (ص ٥٤ و ٥٦ ط مصر).

١٢. قوله: «هوايساغوجي باليونانية» قيل يقال للكليات الخمس الايساغوجي بالعبرية، وقيل باليونانية وهو مركبة من ايسا أي الكلّي وغوجي أي الخمس، وقيل انه اسم حكيم استخرجها و دونها فسميت باسم مستخرجها، وقيل انه سميت به لأن بعضاً كان يعلمها شخصاً يسمى بايساغوجي، وقيل انه كان في الأصل اسماً للورد الاصفر الذي له خمس أوراق فسموا به الكليات تسمية للشئ باسم شبيهه.

ولكن اصح الاقوال ايساغوجي بمعنى المدخل فان فرفوريوس جعل الكليات الخمس مدخلاً لمنطق ارسطاطاليس كما افاده ابن النديم في الفهرست في ترجمة فرفوريوس حيث قال: فرفوريوس بعد الاسكندر وقبل امونيوس، من أهل مدينة صور، وكان بعد جالينوس وفسر كتب ارسطاطاليس، وله من الكتب كتاب ايساغوجي في المدخل إلى الكتب المنطقية (ص ٣٥٤ ط مصر).

وكما افاده المحقق الطوسي في شرحه على اشارات الشيخ الرئيس حيث قال في الفصل العاشر من التلخيص السابع منه في البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله؛ وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعتولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون، بقوله: وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي.

وكما تقدم من المورخ القفطي في تاريخ الحكماء في ذلك انه لما صعب على أهل زمان فرفوريوس معرفة كلام ارسطاطاليس اليه ذلك من الاماكن وذكروا سبب الخلل الداخلة عليهم، ففهم ذلك وقال: كلام الحكميم يحتاج إلى مقدمة، قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم وشرع في

الكليات الخمس.

ومبدء الموصل تصديقاً رعي أي ثالثها، باب مقدمة الموصل التصديقي وهو باب القضايا والعقود قد دُعي^{١٣}، ذاماً يقال باليونانية باري ارميناس.

ورابعها، باب القياس، لأنّ البحث عن نفس الموصل التصديقي إتما من حيث الصورة وصوري بحث الموصل التصديقي قياس وإتما من حيث المادة وبالبحث عن مقدّمته تخفّف مادته، الباب قسم أي يصير باب البحث عن الموصل التصديقي من حيث المادة مقسماً الخمسة أبواب وباسم خمس من صناعات وُسِمَ كباب البرهان وباب الخطابة — الى آخره — فصار الجميع تسعة^{١٤} أبواب.

هذا مع رعاية المزج بالمتن. والوجه الأخصر:

أنّ البحث فيه إتما عن الموصل، وإتما عن مقدّماته، والموصل إتما تصوري وإتما تصديقي؛ فالبحث عن نفس الموصل التصوري، باب الحدود والرّسوم؛ وعن مقدّماته، باب الكليات الخمس؛ والبحث عن مقدّمات الموصل التصديقي، باب القضايا؛ وعن نفس الموصل التصديقي، إتما من حيث صورته فهو باب القياس، وإتما من حيث مادته، فهو الأبواب الخمسة والصناعات الخمس.

→ تصنيف الايساغوجي، وأضيف الى كتب ارسطوطاليس.

١٣. قوله: «باب القضاء والعقود قد دُعي» القضية والمقدّمات مترادفان وسيجيئ في غرض في القضايا قوله في ذلك:

والمقدّم والقضية مترادفان إذا ارتبطاً واعتقاداً صادفاً

١٤. قوله: «فصار الجميع تسعة» قال الملا عبدالله في حاشية التهذيب: وبعضهم عبد بحث الالفاظ باباً آخر فعاد أبواب المنطق عشرة كاملة.

غوص في تقسيم العلم^{١٥}، إلى التصور والتصديق

وبعد الفراغ عن المقدمة شرعنا في المقصود فقلنا: الارتسامي من إدراك الحجا أي

١٥. قوله: «غوص في تقسيم العلم...» العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق، العلم الفكري دون الشهودي الحضورى الذي هو عين المعلوم الخارجى لصورته ونقشه كعلم الجرد بذاته أو بمولاه، وكعلم الحق تعالى شأنه عن التجريد والتنزيه والتشبيه بمعلوماته التي هي شؤناته وأطواره وظلاله وآياته فإنه سبحانه بوجوده الصدى الأول والآخر والظاهر والباطن. ولتخصيص العلم بالفكري قال الارتسامي من إدراك الحجا الخ. والحجا كإلى العقل والفتنة، ناقص واوي كما في الصحاح والمعيار.

ثم أن هذا التقسيم في الكتب المنطقية ترطنة وتمهيد لبيان الحاجة إلى علم المنطق، كما في التهذيب للفتناراني، حيث قال في مقدمة التي يتبين فيها أمور ثلاثة: رسم المنطق وبيان الحاجة إليه و موضوعه، ما هذا الغلة: العلم إن كان إزعافاً للنسبة فتصديق وإلا فتصور، و يقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة العقول لتحصيل المجهول وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج إلى قانون تعصم مراعاتها عنه وهو المنطق.

وفي المطالع: الفصل الأول في الحاجة إلى المنطق، العلم إما تصور إن كان إدراكاً ساذجاً، وإما تصديق إن كان معه حكم بنى أو ثبات. وليس الكل من كل منها ضرورياً لاحتياج في حصوله إلى نظر وهو ترتيب أمور حاصلة يتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل، وإلا لما احتجنا إلى تحصيل، ولا نظرياً يحتاج إليه وإلا لما قدرنا على تحصيل، بل البعض من كل منها نظري يمكن تحصيله من البعض الآخر الضروري بطرق معينة وشرائط مخصوصة لا يعلم وجودها ولا صحتها بالضرورة ولذلك يعرض الغلط في الفكر كثيراً، فاحتيج إلى قانون يفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر إلا نادراً، وذلك هو المنطق. وقريب منه ما في الشمسية أيضاً.

وفي منطق الإشارات: المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره، وأعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الانسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً وتسليماً؛ وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه و هيئة، وذلك الترتيب والهيئة قديق على وجه صواب، وقديق على وجه صواب؛

العقل. و الارتسامي من الإدراك هو العلم الحسولي، فإنَّ العلم حسولي وحضورى، والحسولي، هو الصورة الحاصلة^{١٦} من الشيء عند العقل؛ والحضورى، هو العلم الذي هو

→ وكثيراً ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيهاً بالصواب، أو موهماً أنه شبه به؛ فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الإنتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة؛ وأحوال تلك الأمور وعدد اصناف ترتيب الإنتقالات فيه وهيئته جاريتان على الاستقامة، واصناف ما ليس كذلك. وكذلك في سائر الكتب المنطقية. ولكن المصنف قسم العلم إلى التصور والتصديق، وقسم كل واحد منها إلى الضرورى والنظري، وبين الفكر وانتقل إلى الميادى ومنها الى مباحث الالفاظ و الكتاب ولم يتوجه الى استنتاج الحاجة الى المنطق. والحق بعدما رسم الفكر أن يقول مثلاً: وكل فكر ليس بصواب بل يقع فيه الخطاء فاحتج الى قانون يعصم الفكر عن الخطاء وهو المنطق، ثم يأتي بالمبادى.

١٦. قوله: «والحسولي هو الصورة الحاصلة...» الصورة بمعنى حقيقة كل شيء، لا الصورة بمعناها الشكل الهندسى لأن المعقولات المفارقة، والحقائق العلمية المرسله المطلقة صور ليست بمادية ذوات اشكال. قال الشيخ في الفصل العاشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء: وأما الصورة فقد يقال: للماهية التي إذا حصلت في المادة قومتها نوعاً؛ ويقال: صورة لنفس النوع؛ ويقال: صورة للشكل والتخطيط خاصة؛ ويقال: صورة لهيئة الاجتماع كهيئة (كصورة - غ ل) المسكر، و صورة المقدمات المقترنة؛ ويقال: صورة للنظام المستحفظ كالشريعة؛ ويقال: صورة لكل هيئة كيف كانت - اي جوهرية أو عرضية - ويقال: صورة لحقيقة كل شيء كان جوهرأ أو عرضأ، و تفارق النوع فإن هذا قديقال: للجنس الأعلى؛ وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة. (ج ١ ط الحجرى في ايران ص ٢٢).

وكذا اناد في الفصل الرابع من المقالة السادسة من الهيات الشفاء في معاني الصورة بقوله: وأما الصورة فنقول: قديقال: صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يحقل حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى؛ وقد يقال: صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني، أو بالتركيب حتى تكون الحركات والأعراض صوراً؛ ويقال: صورة لما تتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صوراً؛ ويقال: صورة لما تكمل به المادة وإن لم تكن متتومة بها بالفعل مثل الصحة، وما تتحرك اليها بالطبع. ويقال: صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها. ويقال: صورة لنوع الشيء ولبنسه ولفصله وبجميع ذلك. ويكون كلبه الكل صورة في الأجزاء أيضاً. (ج ٢ ص ٥٣٧ من الطبع الحجرى).

عين المعلوم، لاصورته و نقشه كعلم المجرد بذاته؛ أو بعملوله كعلم الحق تعالى بعملولاته عند المحققين، و ليس بتصور ولا بتصديق و مقسمها العلم الحسولي، فلفظ الارتسامي للتخصيص بالحسولي. إفا تصور يكون ساذجاً^{١٧} أي لا يكون معه حكم أو هو تصديق

→ وفي تعلية صدر المتأخرين على الشفاء في المقام انه قد ذكر للصورة معاني متعددة يقال عليها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور، ومن أممن النظر إلى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في أمر واحد وهو كون الشيء بالفعل، فيمكن ارجاعها إلى معنى واحد هو معنى الصورة، ويكون الاختلاف راجعة إلى أمور أخرى، بأن نقول: إن الذي هو بالفعل إما بحسب المعنى والمفهوم، أو بحسب الوجود والحقيقة، والأول هو السادس؛ والثاني إما شرطه أن يقارن أمراً بالقوة أولاً، والثاني هو المعنى الأول وبهذا الوجه يقال للمفارقة انها صورة بلامادة، وكذا للصورة المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع إياها، ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لأن فعلية الوجود فيه اقوى وأتم واشد ارتفاعاً عن ما بالقوة؛ والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها إلى الفعل فذلك الخروج إما بصناعة أو لا بصناعة، والأول هو الخامس، والثاني إما مطلقاً أولاً والأول هو الثاني؛ والثاني لا يخلو إما في كماله الأول أو لا والأول هو الثالث، والثاني هو الرابع. وأما قوله: «ويكون الكل صورة في الأجزاء» فعناه أن الأمور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقال لكليتها وجمعيتها أنها صورة في الأجزاء، ولا شك أن هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة. (ص ٢٤٩ من الطبع الأول الحجري).

وأذ قد عرفت معاني الصورة دريت أن الصورة في تعريف العلم الارتسامي هي حقيقة الشيء المطلقة. وانما أثبتنا بمعاني الصورة لما يأتي في تضاعيف الكتاب من الاحتياج إليها.

١٧. قوله: «ساذجاً» معرب ساده بالفارسية. وفي بديع اللغة للمبيدي: الساذج بفتح الذال: الخالي من النقش، وما لا يتعلق بشئ كالأوراق التي تقوم على وجه الماء من غير تعلق بأصل؛ ومنه التصور الساذج لخلوه عن التصديق، أول عدم تعلقه بتصديق، معرب ساده. انتهى.

وقال الشيخ في أوائل منطق الإشارات: ان الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، وقد يعلم تصوراً معه تصديق مثل علمنا أن كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين. انتهى.

اقول: يعني بالمثلث هذا، كل مثلث مستر، وذلك لأن الكروي منه فان جميع زواياه الثلاث أكثر من قائمتين كما يرهن في يامن اولي اكرمانا لاؤوس.

هو الحكم فقط^{١٨} أي مجرد الإذعان وإدراك أن النسبة واقعة^{١٩}. وهذا مذهب الحكماء ومن

مثلاً إن المثلث الحاصل في سطح الكرة من ثلاثة اضلاع أحدها قوس الميل الكلي وهي قوس من العظيمة المارة بالأقطاب الأربعة، وثانيها قوس من نقطة الاعتدال إلى نقطة الانقلاب من عظيمة منطقة البروج، وثالثها قوس من تلك النقطة إلى نظيرة الانقلاب من عظيمة معدل النهار فإن جميع زواياه الثلاث اعظم من قائمتين لأن المارة بالأقطاب الأربعة تقاطع كل واحدة من الآخرين على زوايا قوائم.

١٨. قوله: «أو هو تصديق هو الحكم فقط» قد اختار صاحب المطالع التركيب في التصديق كما ذهب إليه الفخر الرازي، وأورد عليه القطب الرازي شارح المطالع وجوهاً من الاشكالات حيث قال: اعلم إن غتار المصنف في التصديق منظور فيه من وجوه:

الأول أنه يستلزم أن التصديق ربما يكتسب من القول الشارح والتصور من الحجة، أما الأول فلا أن الحكم فيه إذا كان غنياً عن الاكتساب ويكون تصور أحد طرفيه كسبياً كان التصديق كسبياً على ما اختاره وحينئذ يكون اكتسابه من القول الشارح؛ وأما الثاني فلا أن الحكم لابد أن يكون تصورياً عنده واكتسابه من الحجة.

الثاني أن التصور مقابل للتصديق، ولا شيء من أحد المتقابلين مجزئ للمقابل الآخر، وأما الواحد والكثير فلا تقابل بينهما على ما سمعته من أئمة الحكمة.

الثالث أن الإدراكات الأربعة علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد.

فعلى هذا طريق القسمة أن يقال: العلم إما حكم أو غيره والأول التصديق، والثاني التصور وهو مطابق لما ذكره الشيخ وغيره من محققى هذا الفن في كتبهم.

١٩. قوله: «أي مجرد الإذعان وإدراك أن النسبة واقعة» يقتضي المقام نقل ما أفاده صدر المتألهين في

صدر رسالته في التصور والتصديق، في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق قال:

اعلم أن كل تقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى امر واحد مبهم ليحصل بانضمام كل قيد إليه قسم. وتلك القيود إما فصول ذاتية مقومة لماهية الأقسام التي هي الأنواع، ومتررة لوجود المقسم الذي هو الجنس باعتبار، وإما عوارض خارجة عن حقائق الأقسام، داخلة في مفهوماتها من حيث إنها أقسام للمقسم. والحاصل في الضرب الأول من المقسم والقيد لكل واحد من الإتمام حذله، وفي الثاني رسم له. وربما يكون حذاً اصطلاحياً بحسب شرح الاسم.

ثم اعلم إن الوحدة معتبرة في جميع التقسيمات، والألم يكن شيء من التقسيمات بمنحصر. فانك إذا قلت: الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف لم يكن تقسيمك حاصراً إلا أن تريد بها الكلمة الواحدة،

والالكان المجموع من كل اثنين ايضاً قسماً، والمجموع الحاصل من الثلاثة ايضاً قسماً آخر، وكذا الحاصل من التركيبات الواقعة بين كل منها والجزء الآخر فيضاعف الأقسام.

وتلك الوحدة المعبرة في المقسم لا بد وأن يكون من جس اقسامه: إن كانت اجناساً فجنسية، وإن كانت انواعاً فنوعية، وإن كانت اشخاصاً فشخصية.

ثم هذه الوحدة المعبرة قد تكون طبيعية، وقد تكون صناعية أو اعتبارية: الأولى كوحدة الانسان ووحدة الفرس. والثانية كوحدة السرير ووحدة الدار والعسكر، وكل نوع له وحدة طبيعية لا بد وأن يكون أحد جزئيه معنى جنسياً والآخر فصلاً؛ وإن كان النوع مركباً خارجياً لا بد وأن يكون جنسه مأخوذاً من مادته، وفصله مأخوذاً من صورته.

ولا يخفى أن انقسام العلم إلى قسميه أعني التصور والتصديق انقسام معنى جنسي إلى نوعين متقابلين، وأن لكل منها وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية، بل انها كقيمتان بسيطتان موجودتان في النفس، وهما من الكيفيات النفسائية التي نحو وجودها في نفس الأمر هو كونها حالة نفسائية كالقدرة والإرادة والشهوة والغضب والحزن والخوف واشباهها.

ولوسئلت الحق فيها لخوان من الوجود الذهني يوجد بها معلومات في الذهن. وأما مفهومها فما فيها من قبيل المعلومات التي هي من المعقولات الثانية التي يبحث عنها المنطقيون في صناعتهم، لامن قبيل العلم والآن لم يكن تعريفها.

وعلى أي الوجهين هما أمران بسيطان أما على الأول فلأنها لخوان من الوجود، وكل وجود بسيط، ومع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد.

وأما على الثاني ففيها نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعي البسيط تحت المعنى الجنسي كالسواد والبياض تحت اللون لا كالانسان والفرس تحت الحيوان، ولا كالاسود والأبيض تحت الانسان من المركبات الخارجية، وكل ما هو نوع بسيط في المعنى فليس لجنسه تحصل إلا بفصله بل هما واحد جملأً وتحصلاً.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: إذا ثبت أو تحقق أن كلاً من التصور والتصديق نوع بسيط من ماهية العلم الذي هو جنسها. فما اسخف رأي من جعل التصديق مركباً من امر ثلاثة، أو أربعة كما اشتهر من رأي الامام الرازي ١٩.

وما اسخف رأي من جعله نفس الحكم الذي هو فعل من افعال النفس، وهو قسم من العلم الانشائي الذي نسبة النفس اليه بالقبول والانفعال لا بالتأثير والايحاء ١٩.

→ وكذا رأي من اخذ في تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لاعلى وجه الدخول. والحق أن مفهوم التصور عين التصديق جعلاً وجوداً، داخل فيه ماهيةً وتحليلاً كدخول الجنس في ماهية النوع البسيط.

وكذا رأي من جعل لفظ التصور مشتركاً بحسب الصناعة بين مايرادف مطلق العلم، وبين ما هو قسم للتصديق؛ وجعل المعتبر في مفهوم التصديق شرطاً كما في مذهب الحكماء، أو شرطاً كما في مذهب المحدثين هو المعنى الثاني اعني التصور المتقيد بعدم الحكم. وهذا في غاية الردائة والخافة لأن الكلام في تحصيل المعنى والمفهوم، والتقسيم في الحقيقة من باب التعريفات والأقوال الشارحة، و حال أن يعتبر أفراد أحد التقسيمين في ماهية القسم الآخر وقوله الشارح له شرطاً أو شرطاً. وكذا يلزم اشتراط الشيء بنقيضه على رأي المتقدمين، أو تقوم الشيء بنقيضه على رأي المتأخرين؛ أو يجامعة الشيء لنقيضه على رأي من جعل التصديق هو التصور المجامع للحكم، والكل محال.

والعذر الذي ذكره شارح المطالع ووافقه السيد الشريف في حاشية شرح المطالع وحاشية شرح الرسالة لمنع هذه الاستحالة بما حاصله — الذي اعتبر في معنى التصديق بأحد الوجهين ليس مفهوم التصور، بل ما صدق عليه هذا المفهوم وهي التصورات الثلاثة صدقاً عرضياً، ولا فساد في اشتراط الشيء بمعرض نقيضه، ولا في تقومه كالصلوة المشروطة بالوضوء، والبيت المتقوم بالجدار، والوضوء ليس بصلوة والجدار ليس ببيت — أو هن من بيت المنكيوت. فان كلامنا في هذا المقام افا هوفي تحصيل مفهوم التصديق الذي هو من باب القول الشارح لاني وجوده. ولا يمكن تحصيل مفهوم احد التقسيمين. لشي من افراد قسمه. وهل هذا إلا كما يقسم احد الحيوان الى الانسان، والى ما يتركب مفهومه من ثلاثة افراد من الانسان، أو يتوقف مفهومه على تلك الثلاثة؟ ولا شك في بطلان مثل هذا التقسيم لأن توقف الشيء في الوجود على شيء آخر هو من احوال وجوده لا من احوال ماهيته.

والمنع — الذي ذكره بعضهم في استحالة تقوم الشيء، واشتراطه بنقيضه والأ لزم المعاندة بين الكل والجزء، والمشروط والشرط مستنداً بوقوع المنادين الواحد والكثير مع أن الواحد جزء الكثير — منفسخ بما ذكرنا فان ذلك على تقدير صحته افا هوفي وجود المركبات الغير الحقيقية لاني ماهيات الأمور النوعية سوا البسائط الوجودية، ومحال ان يكون جزء ماهية الشيء النوعي معانداً له، والتصديق من هذا القبيل.

فالحق أن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق كما يستفاد من كلام المحققين: إن حصول

صورة الشيء في العقل الذي هو العلم إما تصور ليس بحكم، وإما تصور هو بعينه حكم، أو مستلزم للحكم بمعنى آخر. والتصور الثاني يستقى باسم التصديق، والأول لا يسمى باسم غير التصور وهو المراد من قولهم: العلم إما تصور فقط، وإما تصور معه حكم. فإن المحققين لم يريدوا بهذه المعية أن يكون لكل من المتيقن وجود غير وجود صاحبه في العقل حتى يكون أحدهما شرطاً لأخره، والآخر مركباً منه أو مشروطاً به كما يتوهم في بادئ النظر من كلامهم. إذ لأجل أنهم رأوا أن التصديق لا يتحقق إلا إذا تحققت تصورات ثلاثة فتوهموا أن المراد من التصور المعتبر في ماهية التصديق هو تلك التصورات المباشرة له. بل هذه المعية إنما هي عند التحليل الذهني بين جنسه وفصله. وهذا كما يقال: الإنسان هو الحيوان مع الناطق، ولم يرد به أن للحيوان وجوداً، وللناطق وجوداً آخر، وقد كانا موجودين معاً في الإنسان. إنما المراد بجعية الحيوان والناطق أن الذهن عند تحليل الإنسان وملاحظة هذه اعتبر معنيين أحدهما مبهم، والآخر معين عضل لهما فهما موجودان بوجود واحد، فالوجود والمعنى اثنان، كذلك قولنا: التصديق هو التصور مع الحكم، معناه التصور الذي بعينه الحكم. انتهى ما أردنا نقله من الرسالة المذكورة.

ثم اعلم أنه لما كان مقسم التصور والتصديق هو العلم الفكري أي المكسب بال فكر فالتصديق يشمل تصديقاً علمياً أو ظاهرياً أو وضعياً وتسليماً كما في أوائل منطق الإشارات، وأفاد المحقق الطوسي في الشرح بقوله:

الشك المحض الذي لا رجحان معه لأحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد حكم فيه أعني التصديق، بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط.

والحكم بالطرف الرابع إما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح، أو لا يقارنه بل يقارن بجويزه - أي تجويز ذلك المرجوح -، والأول هو الجازم، والثاني هو المظنون الصرف. والجازم إما أن يعتبر بمطابقته للخارج، أو لا يعتبر؛ فإن اعتبر فيما أن يكون مطابقاً أولاً يكون؛ والأول إما أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه - كالمقلد في اعتقاد مطابق للواقع -، أو لا يمكن؛ فإن لم يمكن فهو اليقيني ويستجمع ثلاثة أشياء: الجزم والمطابقة والثبات.

وإن أمكن فهو الجازم المطابق غير الثابت؛ والجازم غير المطابق هو الجهل المركب.

وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليها وعلى المظنون الصرف لخلوها إما عن الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة، أو عنها وعن الجزم، وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج إلى يقين وظن.

وأما ما لا يعتبر فيه ذلك وإن كان لا يخلو عن أحد الطرفين فيما أن يقارن تسليماً أو إنكاراً؛ والأول

يركبه أي ينسب التصديق إلى التركيب، وهو الإمام فخر الدين الرازي^{٢٠}، فيجعله

→ ينقسم إلى مسلم عام، أو مطلق يسلمه الجمهور، أو محدود يسلمه طائفة؛ وإلى خاص يسلمه شخص
إما مسلم، أو متعلم، أو متنازع. والثاني يسمى وضعاً فنه ما يصاد به العلوم ويبنى عليه المسائل،
ومنه ما يضعه القانس الخلفي وإن كان متناقضاً لما يمتدده ليثبت به مطلوبه، ومنه ما يلتزمه المجيب
الجدلي ويذهب عنه، ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يمتدده كقول من يقول لا وجود للحركة
مثلاً فإن جميع ذلك يستى أوضاعاً وإن كانت الإعتبارات مختلفة.
وقد يكون حكم واحد تسليمياً باعتبار، وضعاً باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس إليه وإلى
المسائل.

وقد يتعرض التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينزع فيه من المسلمات؛ والوضع عن التسليم في مثل
ما يوضع في بعض الأقيسة الخلفية.

وربما يطلق الوضع باعتبار أعم من ذلك فيقال لكل رأي يقول به قائل، أو يفرضه فارض، وبهذا
الاعتبار يكون أعم من التسليم وغيره.

فأقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتلسمي لا غير. ومبدء البرهان
علمي، ومبادي الجدلي والخطابة والسفسطة هي الأقسام الباقية. وأما الشعر فلا يدخل مبادئه تحت
التصديق إلا بالمجاز.

وأما قسم التصديق بأقسامه ولم يقسم التصور لأن انقسام التصديق إليها انقسام طبيعي ليس
بالقياس إلى شيء، ولذلك يقتضي تباين الأقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة؛ وأما
التصور فإنه لا ينقسم إلى أقسام كذلك بل ينقسم مثلاً إلى الذاتي والعرضي والجنس والفصل و
غيرها انقساماً عرضياً، وبالقياس إلى شيء فإن الذاتي لشيء قد يكون عرضياً لغيره بخلاف المادة
الخطابية التي لا تصير برهانية البتة.

وأما نقلنا كلام المحقق الطوسي بطوله لما فيه من فوائد في بيان أقسام التصديق، وهي بيان أيضاً لما
في الغوص الآتي في تقسيم المبادي.

٢٠. قوله: «وهو الإمام فخر الدين الرازي» في تاريخ ابن خلكان: هو أبو عبد الله محمد بن عمر
الطبرستاني الرازي المولد الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي له التصانيف
المفيدة في علوم عديدة توفي سنة ٦٠٦ هـ (ج ٢ ص ٤٨ من الطبع الأول الحجري في إيران).
أقول: قال العلامة الشيخ البهائي: يستفاد من كتب الفخر الرازي أنه كان مائلاً إلى التشيع.
والحق مع الشيخ ومن الشواهد أن الفخر قال في تفسير الفاتحة من تفسيره الكبير مفاتيح الغيب في

مجموع تصور المحكوم عليه و تصور المحكوم به و تصور النسبة الحكيمية والحكم؛ بخلاف الحكم فإن التصورات الثلاثة شروط عنده فيركب الشطط^{٢١} أي يتعدي عن حد الإقتصار على الحكم فيه.

كل^{٢٢} أي كل من التصور والتصديق قسمان ضروري و كسبي^{٢٢} فالكسبي ما يحتاج إلى فكر و نظر؛ والضروري ما لا يحتاج إليه وإن احتاج إلى مثبه أو إحساس أو تجربة أو غيرها. وذا أي الكسبي من كل منها، من الضروري منه بفكر أخذ والفكر المصطلح حركة^{٢٣} من المطالب التصورية والتصديقية إلى المبادي، ومن مبادي إلى المراد أي إلى تلك المطالب ثانياً.

→ مسألة الجهر بسم الله الرحمن الرحيم ما هذا لفظه:

... وذلك يدل على اطباق الكل على أن علياً كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم — إلى قوله: إن علياً عليه السلام كان يبالي في الجهر بالتسميه فلما وصلت الدولة إلى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر سعيًا في إبطال آثار علي عليه السلام — إلى قوله: إن الدلائل العقلية موافقة لنا، وعمل علي بن أبي طالب عليه السلام معناه ومن اتخذ علياً إماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه. انتهى ما أردنا من كلامه بالقاظه (ج ١ من مفاتيح الغيب ط استانبول ص ١٦٠ و ١٦١).

٢١. قوله: «فيركب الشطط» لأن التصديق قسم التصور، والمركب من التصورات لا يصير قسماً مقابلها. ودريت بيان وجه أخرى من الشطط آنفاً.

٢٢. قوله: «كل ضروري و كسبي» التصديق الضروري عند الفخر عبارة عن كون الإدراكات الأربعة بديهية بحيث لو توقف طرفاه أو أحدهما فقط على الكسب يكون نظرياً على رأيه، وأما عند التحقيق فنقاط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط، فإن لم يحتاج في حصوله إلى نظري يكون بديهياً وإن كان طرفاه بالكسب. تبه عليه في شرح المطالع (ص ١٠ ط عبدالرحيم).

٢٣. قوله: «والفكر حركة الخ» الفكر المصطلح العملي المنطقي هو الحركة العقلية من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب، وتلك الحركة مُعلّمة للنفس الناطقة في فيضان الصور العقلية عليها من المبدء القديمة الحكيم على التفصيل الذي يأتي في الغوص في القياس. وأما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية.

و بعبارة أخرى يقول الجمهور في كل انتقال لأية مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية إلى

→ أخرى، وعلى أي وجه كان الانتقال: إن هذه النفس تتفكر مثلاً إن القوة المتصرفة مادامت يبدتصرف العقل وعكومة بحكمه تسمى مفكرة و متفكرة، وإن كانت عكومة بحكم الوهم تسمى مخيلة و متخيلة، والجمهور قائل بأن النفس تتفكر. وأما الفكر المنطقي فهو إما يجري في العقولات فقط، أي إذا كانت المتصرفة يبدتصرف العقل في ترتيب أمور معقولة بديهية أو منتهية إلى البديهية لتحصيل المجهول، فالنفس تتفكر. فالفكر المنطقي عند الجمهور فكر، وليس كل فكر عند الجمهور فكراً عند المنطقي. فتبصر. وسيأتي تمام الكلام في أقسام الفكر في غوص في مشاركة الحد والبرهان في الحدود.

والمطالب الأولى في الحركة الفكرية هي إجمالية، والثانية هي تفصيلية أعني الأولى مبهمة إلا أنها معلومة بالاجمال والثانية متعينة معلومة على التتصيل بالمعرف والبرهان. وإنما كانت الأولى معلومة بالاجمال لاستحالة طلب المجهول المطلق، وذلك لأن الطلب إما يكون بمعرفة الطلب وبالانتقال إليه وبقدرة الطلب يكون المعرفة، وعلى قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف، وطلب كل طالب يشابه مطلوبه فالمطلوب مشهور به من وجه. وسيأتي بعض الإشارات اللاحقة في ذلك في البحث عن المعرف انشاء الله تعالى.

ثم إن شارح المطالع بعد ما عرف النظر بأنه ترتيب أمور حاصلة يتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل، وأتى بإفادات حول هذا التعريف؛ قال: وهذا التعريف إنما هو على رأي من زعم أن الفكر أمر متأثر للانتقال، فإما من جعله نفسه فقد عرفه بأنه حركة ذهن الإنسان نحو المبادي والرجوع عنها إلى المطالب؛ فإما من جعله الأولى المطلوب المشهور به من وجه؛ وما فيه الصور العكسية المخزونة عند العقل والنفس؛ وما إليه الحد الأوسط والذاتي والعرضي، ومنه الحركة الثانية؛ وما هي فيه الحدود والذاتيات والعرضيات لترتيبها ترتيباً خاصاً؛ وما إليه تصور المطلوب والتصديق به. فالحركة الأولى تحصل المادة، والثانية تحصل الصورة، وحينئذ يتم الفكر. (ص ١١ ط عبد الرحيم).

قوله: «فأما منه وما فيه» إشارة إلى استدعاء الحركة أموراً ستة، وقد نظمها المصنف في غرر الفرائد بقوله (ص ٢٣٥ من الطبع الناصري):

دعت مقولةً وعاليتين	والوقت ثم المتقابلين
من ما به ما منه ما إليه	ما فيه ما عنه وما عليه

اعلم أن الفكر بازائه الخدس إذ لا حركة فيه أصلاً لأنه انتقال دفعي. وهو مختلف في الكم أي في القلة والكثرة، كما أن الفكر مختلف فيه وفي الكيف أي في السرعة والبطؤ أيضاً، ويشبه الخدس

→ إلى القوة القدسية الغنية عن الفكر. والشيخ في الفصل الثاني عشر من النقط الثالث من الإشارات في اثبات القوة القدسية ابتداءً بالنبي وانتهى إلى الغنى عن التعلم بقوله: أليس تعلم أن للحدس وجوداً وإن للانسان فيه مراتب وفي الفكر، فمن غني لا يعود عليه الفكر براقة، ومنهم من له فطنة إلى حد ما ويستمتع بالفكر، ومنهم من هوائقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت؟ وكما انك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهائه إلى غني في أكثر احواله عن التعلم والفكر.

تبصرة: لما كان الفكر حركة فهو من الأمور المادية لأن الحركة من خواص الجسم، وحيث انها من خواص الجسم توجب التعب والملل للبدن، فلو كان الفكر امرأ روحانياً لكان الانسان لا يعرف الكلال لأن الروحاني كالعلوم والمعارف يوجب النشاط والترويح للنفس. بل المفكرة متعلقة بالدماغ والنفس تأخذها آلة لها لادراك الكليات وذلك التعلق يوجب ملال الدماغ وتعب البدن. فحيث إن الحركة لا بد فيها من التعلق بالمادة فأيقن ان القوة النظرية أي العقلي النظري من شأنه أن يضبط الأشياء ويقيدها فيحصر الأمر الإلهي الذي لا ينحصر في نفسه فيا يدركه والحقيقة تأتي وتمنع من ذلك. والمفكرة قوة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارة، والعقل أخرى فهي عل ولايتها، والوهم ينازع العقل، والعقل لاغماس آله في المادة الظلمانية لا يقدر على ادراك الشيء ادراكاً تاماً خصوصاً مع وجود المنازع، ولا يسلم مدركاته عن الشبه النظرية فيبقى صاحبه لا يزال شاكاً او ظاناً في ادراكه بخلاف ارباب اليقين فانهم يشاهدون الاشياء بنور ربهم لا بتعلمهم وتفكرهم. قال سبحانه: ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، لتقلبه في انواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل قيد وعقال فيحصر الأمر في نعمت واحد والحقيقة تأتي الحصر في نفس الأمر. هذا ما افاده الشيخ الاكبر في الفص الشعبي من فصوص الحكم والشارح الفيضري في شرحه.

و غرضنا في التبصرة أن العارف في تشجيع العقل ناظر إلى العقل الجزئي أي العقل النظري. ثم تشجيعه إياه كأنه خطاب إلى الفيلسوف المنطقي ملتصاً إياه بقوله تعال إلى الدرجات العالية القلبية ولا تقف في المنازل العقلية النظرية، كما ان المتكلم يقول للعامي تعال إلى الكمال الكلامي، والحكيم يقول للمتكلم تعال إلى المعارف العقلية، والعارف المتوغل في الحكمة المتعالية والمشاهد العرفانية يقول له تعال إلى المعارج القلبية، لأن العارف يشجع العقل الكلي. وفي الحقيقة القرآن والعرفان والبرهان لسان واحد في تبين الحقائق فتبصر.

غوص في تقسيم مباد، لاستخراج لثالي مواد^{٢٤}

ثم المبادي المشار إليها في تعريف الفكر خصه شركته تصوريته وتصديقيته فالمبادي التصورية هي الحدود والرسم، والتصديقية هي القضايا المؤلفة منها الأقيسة وغيرها^{٢٥}. والمبادي الخاصة، في التصورات مثل الفصول والخواص والعامة؛ والمشاركة فيها مثل الأجناس والأعراض العامة المأخوذة في التعريفات. والمبادي التصديقية الخاصة مثل قضايا مخصوصة لها خصوصيات بمطالب مخصوصة، والتصديقية العامة والمشاركة بخلافها مثل أن التقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهذا أكثر شركة وعموماً في المبادي التصديقية حتى يقال عليها مبدأ المبادي وأول الأوائل في الأذهان. ومثل أن المثليين لا يجتمعان وأن الضدين لا يجتمعان وأن الدور والتسلسل باطلان وغيرها مما هي أقل شركة وعموماً. والخاصة المستعملة في الصناعات العقلية، مثل اعتقاد وجود الحركة، للطبيعي؛ ومثل اعتقاد إمكان انقسام كل مقدار للرياضي.

علمية قسمة أخرى للتصديقية بحسب الصناعات الخمس بأنها يقينية بالضرورة، أو بالكسب المنتهي إلى الضرورة وهي مادة البرهان. ظنية مبادي الخطابة، وهمية مبادي المغالطة، تسلمية مبادي الجدل، وتخيلية مبادي الشعر.

قسمة أخرى لها: وهي قولنا: ثم مباد هي بينات بدييات لا تقبل الإنكار تلقى على المتعلم فهي علوم متعارفات أي مستويات بها في الإصطلاح. وإن تلقى عليه مع النكرة

→ وإن قلت: إذا كان الفكر متعلقاً بالمادة فالإنسان بعد مفارقتها عن بدنه العنصري الطبيعي يجب أن لا يكون له تحصيل المعارف وتكميل النفس والتكامل البرزخي ياباه فكيف التوفيق؟ قلت: للقلب مشاهدات فوق طور العقل الجزئي المكتسب بالقوة المفكرة، والبحث عن التكامل البرزخي قد حرره في النكتة ٦٣٧ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

٢٤. قوله: «لاستخراج لثالي مواد» أي مواد الأقيسة، وموادها هي مباديها.

٢٥. قوله: «الأقيسة وغيرها» يعني بغير الأقيسة الاستقراء والتثليل.

أي الإنكار والعناد مصادرات سمّ ذي المبادي باشتراك الاسم بينها وبين إحدى المغالطات^{٢٦}. وإن أخذتها مسلّات ممّن يُلقبها عليك مع نظريتها، كانت هي الأصول موضوعات قد يثبت في موضعها. وهذان القسمان من المبادي بالقياس إلى العلم المبني عليها؛ ومن المسائل بالقياس إلى علم آخر، كوجود الحركة، وتجزّي المقدار في الإلهي الأعمّ، من المسائل وفي غيره من المبادي، كما مرّ. وقد تكون مقدّمة واحدة أصلاً موضوعاً عند شخص و مصادرة عند آخر وهذه المذكورات يقال: أجزاء العلوم المدوّنة، ثلاثة: موضوعات و مبادي و مسائل، أي محمولات منتسبة إلى موضوعات المسائل.



مركز تحقيق التراث

٢٦. قوله: «باشتراك الاسم بينها وبين إحدى المغالطات» يعني أن لفظة المصادرة تسمّى بها مبادي تلقى على المتعلم مع إنكاره، وتسمّى بها إحدى المغالطات أيضاً. والمصادرة في صناعة المغالطة هي القياس الذي لا تكون النتيجة مغايرة لأحد أجزائه فلا يحصل بالقياس علم زائد على مافي المقدمات.

اعلم أن أسباب الغلط تنقسم إلى ما يتعلق بالالفاظ، وإلى ما يتعلق بالمعاني، والثاني لا يخلو من أن يتعلق بتأليف يقع بين القضايا، أو بتأليف يقع في قضية واحدة، والواقع بين القضايا إما قياسي أو غير قياسي، فالمتعلقة بالتأليف القياسي إما أن يقع في القياس نفسه لا بقياسه إلى نتيجته، أو يقع فيه بقياسه إلى نتيجته، والأخير ينقسم إلى ما لا تكون النتيجة مغايرة لأحد أجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على مافي المقدمات، وإلى ما يكون مغايرة لكنها لا تكون ماهي المطلوبة من ذلك القياس، والقسم الأول من القسمين الأخيرين يسمّى مصادرة على المطلوب، والثاني وضع ما ليس بعلة على.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

مباحث اللفاظ



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

إذ في وجودات الأمور رابططة
وتلك عيني وذهنني طبع
فلانم للفيلسوف المنطقي
وفي الإفادة والإستفادة
من طرق الدلالة الجليئة
دلالة اللفظ بدت مطابقة
وما على الجزء تضمناً وسم
واستلزام الأولى بلاعكس كما
واللفظ في معناه حيث استعمالاً
للشبه استعمالاً وإن قرن
واللفظ إن وحدة والمعنى كثر
بالموضع تخصيصي أو تخصيصي
عن أول فاللفظ منقول نسب
مركب ما دل جزئه على
خلفاً فكلمة إذا المعنى استقل
إن لم يدل اسم ومعنى ما استقل

يرشد كم صناعة المغالطة
نمئت لفظي وكتبي وضع
أن ينظر اللفظ بوجه مطلق
يسلزم لفظ شارج مراده
أعتبر اللفظية الوضعية
حيث على تمام معنى وافقه
وخارج المعنى التزام إن لزم
بينها بالذات لا تلازماً
حقيقة ثم الجواز قابلاً
علاقة أخرى فرمى فن
مشترك ترادف عكساً ظهر
لمعنى آخر مع التخصيص
لناقل عام وخاص فارتقب
جزءاً لمعناه ومفرد جلي
بهية منه على الزمان ذلك
لفظه سم أداة مثل هل

ومأراى الأديب فعلاً ناقصاً
 زماني الأداة عند المنطقي
 غير الزماني هي هو ونحوها
 سم ثنائيه إن ربط حذف
 كذا الثنائي والثلاثي مطلبها
 فقي القضايا هو ربط خالصاً
 بين اصطلاح الفرقين فرق
 وقد أعسارها لها أولو النُهي
 وهي ثلاثيه إن ربط ثقف
 هل بسيط وهل قدر كُبا



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

سباحة^١ في بعض مباحث الألفاظ

اذ متعلق بلازم في وجودات الأمور رابطة^٢ و علاقة يُرشدكم إلى تحقق الرابطة

١. قوله: «سباحة...» لا يخفى عليك حسن صتيته في التعبير عن عنوان هذا البحث بالسباحة لا بالنوص، لما تقدم من ان البحث عن الألفاظ إنما هو شأن الأديب وشغله، والمنطقي لا ينظر له بالذات في الألفاظ، وإنما نظره الذاتي في المعاني، أي هو ناظر إلى معقولات ثائية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب، ولكنه لما لم يثبت له الثاء المعاني بالألفاظ احتاج إلى سباحة في بعض مباحث الألفاظ التي لها دخل في إيفاء المراد المنطقي لا بحسب لغة خاصة بل مطلقاً.

٢. قوله: «إذ في وجودات الأمور رابطة» متعلق بقوله الآتي: «فلازم للفيلسوف المنطقي» لأنه تعليل لحاجة المنطقي إلى البحث عن الألفاظ.

واعلم أنّ لكل موجود نزولاً وصعوداً أعني في قوسي النزول والصعود، أطواراً ومراتب قوله سبحانه: يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه (السجدة ٦) وقوله تعالى شأنه: ما لكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم أطواراً (نوح ١٤ و ١٥) وتلك المراتب والأطوار قد يعبر عنها بموالم ذلك الموجود. وحيث ان انطفرة مطلقاً محال، وإن لكل شيء خزائن قال عزّ من قائل: وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم (الحجر ٢٢)، فالموجود في عالم الشهادة المطلقة مثلاً موجود طبيعي وله وجود مثالي ووجود نفسي ووجود عقلي ووجود الهي. وتلك العوالم يماثل بعضها بعضاً ويحاكي بعضها عن بعضها أي الذاتي مثال للعالي وبالعكس.

وبوجه آخر كما في الكتاب أن وجود الشيء إما عيني أو ذهني أو لفظي أو كنهني، والأولان

صناعة المغالطة كما يأتي. وتلك الوجودات التي لكل أمر أربعة: وجود عيني ذاتي، كوجود الشمس مثلاً في السماء الرابعة، ووجود ذهني طبع أي كون الذهني وجوداً للشيء^٢ بالطبع، كدلالته على العيني كوجود الشمس في الأذهان؛ ثم عاطفة حقيقيان، والاخيران وضعيان لاختلافهما بحسب الأعصار والأمم.

وان شئت قلت يتميز آخر: ان وجود الاشياء على اربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللفظ، ووجود في الكتابة. وكل مرتبة من الثلاث الاخيرة تدل على ما قبلها، فالكتابة تدل على اللفظ، واللفظ على الوجود الذهني، والوجود الذهني على الوجود العيني؛ إلا أن دلالة الكتابة والألفاظ تختلف بحسب الأوضاع، ودلالة الوجود الذهني الذي هو عبارة عن تصورات الأشياء لا تختلف باختلافها، كما أن مدلولها الذي هو الوجود العيني لا يختلف. وحيث ان لكل شيء وجوداً عينياً وذهنياً ولفظياً وكتيباً فكما ان وجوده الذهني وجوده، كذلك وجوده اللفظي والكتبي إذا جعلنا عنوانين له، آتين للحاظه فإن وجه الشيء هو الشيء بوجه، وظهور الشيء هو هو. فاذا سمع لفظ السماء مثلاً أو نظرت إلى نقشه يستغرق في وجوده الذهني الذي هو ارتباط وعلق به، ولا يلتفت إلى انه كيف مسموع أو مبصر، بل جوهر مجوهر يته وظهر من ظهوراته وطوره من اطواره، ومن ثم لا يمس نقش الجلالة بلاطهارة ويترتب على تعويذه و تعويذ اسماء الانبياء والأئمة عليهم السلام الآثار، وكذا خط المصحف لا يمس الا بالطهارة قوله سبحانه: لا يمسه إلا المطهرون (الواقعة ٨٠).

٣. قوله: «اي كون كل منها وجوداً للشيء...» وفي الجوهر النضيد في شرح منطلق التجريد أن قول الوجود - أي حمله وإطلاقه - على الخارجي بحسب الحقيقة، وعلى الباقي بحسب المجاز. بل قال المحقق الطوسي في المسألة التاسعة والثلاثين من الفصل الاول من تجريد الاعتقاد في انقسام الوجود إلى ما بالذات وإلى ما بالعرض ما هذا اللفظ: ثم الوجود قديكون بالذات وقديكون بالعرض، وأما الوجود في الكتابة والعبارة فجازي.

وفي كشف المراد في شرحه: للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة. والذهن يدل على ما في العين، والعبارة تدل على الأمر الذهني، والكتابة تدل على العبارة. لكن الوجودان الاولان حقيقيان، والباقيان مجازيان، إذ لا يحكم العقل بأن الشيء موجود في اللفظ والكتابة، لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود فيها. (ص ٧٣ من المطبوع بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه). ولكن لا يخفى عليك أن ما اشرنا إليه أولاً من انحاء ظهورات الشيء في مراتبه واطواره وان الوجودات الثلاثة مرآة للحاظ للوجود العيني الذاتي أي ما بها ينظر ما بها ينظر، فالأمر فوق هذا النحو من كلام الجوهر النضيد وتجريد الاعتقاد فتدبر.

وجود لفظي وظهور في عالم الألفاظ؛ ووجود كسبي وضع أي كون كل منها وجوداً
للشيء، مثل دلالة المواضع لا بالطبع كتنقش الشمس في الألواح^٤. وكون
الوجودات لكل أربعة باعتبار المراتب الإجمالية والآفل لكل مرتبة مراتب: ففي العيني،
كالطبيعي والمثالي والتفسي والعقلي^٥؛ وفي الذهني، الكون في الأذهان العالية^٦،
والكون في الأذهان الساقطة، وفي الكون في أذهان الآدميين^٧، الكون في العاقلة
والكون في الوهم والخيال والحس المشترك؛ وفي اللفظي، اللغات المختلفة، والحروف^٨

٤. قوله: «كنقش الشمس في الألواح» يمكن أن يكون مثلاً لقوله: «كسبي وضع» فالتنقش حينئذ
بمعنى الكتابة؛ ويمكن أن يكون بياناً لقوله بالطبع فالتنقش بمعنى ترسيم صورة الشمس وشكلها.

٥. قوله: «كالطبيعي والمثالي والتفسي والعقلي» أي في قوسي النزول والصعود كليهما فافهم. ثم لا وجه
لترك الواجب من العيني أعني وجود الشيء بالوجود الإلهي فإنه أيضاً من مراتب العيني كما دريت،
ولعل ذكر هذه الأمور من باب المثال كما يرمي إليه الكاف.

٦. قوله: «وفي الذهني الكون في الأذهان العالية» المراد من الأذهان العالية والساقطة هي مراتب تحقق
الكلمات النورية الوجودية في أوعية عوالمها العالية والدانية، لا ما هو المتبادر من الأذهان الآدمية،
فإن تلك الأذهان في مقابل أذهان الآمين؛ نحو ما في الفصل الثاني عشر من المنهج الثاني من المرحلة
الأولى من الاسفار «من أن شيئاً من الماهيات في وجوده العلمي، أي في وجوده في علم الباري
تعالى، أو ارتباطه في بعض الأذهان العالية» الخ (ج ١ ط ١ ص ٤٨) فإن المراد من الأذهان
العالية هو المفارقات النورية من العقول والنفوس الكلية، فتبصر.

٧. قوله: «وفي الكون في أذهان الآدميين» فإن الحقائق والعلوم الكلية والمعاني تنزل من العالم القدسي
إلى الروح الإنساني غير ممتاز بعضها عن بعض لأن مقام الروح القرآن والجمع؛ ثم تنزل إلى مقام
القلب فيتميز كل كلي عن غيره ثم يتفصل كل منها إلى جزئياته فيه؛ ثم يظهر في مقام الخيال
والحس المشترك مصوراً كالمحسوس؛ ثم يظهر بعد ذلك في الحس وعالم الشهادة المطلقة، هذا بحسب
النزول، كما أن الشيء المادي بحسب الصعود الإدراكي يتصاعد في التجرد فيصير محسوساً ثم متخيلاً
ثم متوهماً ثم معقولاً، وإن كان الوهم عقلاً ساقطاً فافهم. وحققنا البحث عن كون الوهم عقلاً
ساقطاً في سائر مصنفاتنا منها في النكتة ٥١٥ من الف نكتة ونكتة.

٨. قوله: «والحروف المركبات» والحروف المركبات هي الدوائر الحرفية في الأرثماجليتي، وتلك الدوائر
غير متناهية إلا أن بعضها أكثر استعمالاً واشتاراً من غيرها كالداوئر الأبجدية والأبنتية والأيقنية

المركبات ، والحروف المقطعات ، كالالف للذات الاقدس^٨، والباء للعقل الاول،

→ والأعظمية كما هي المعروفة عند اهلها. وأما الحروف المقطعات فقد حرّرها بعض المباحث فيها في كتابنا القرآن والإنسان بالفارسية تجديك في المقام جداً. وللشيخ الرئيس رسالة منفردة في الحروف المقطعة من فوائج السور القرآنية قد نقلناها في كتابنا المذكور كاملة.

واعلم ان الحروف أمة من الامم، وأن لها صوراً في عوالمها، وان النفس الرحاني باعتبار تعيينه و تنزله في المراتب حقائق مختلفة يعبر عن علمها بالحروف في تفهم الربانيتين لكونها كمالان مستتية بالتنزّل الى مراتب هي حدود و فواصل. وتلك الحقائق على قسمين: منها اصول كلية جامعة محيطه، ومنها فروع جزئية لا إحاطة لها. وهذه الحقائق الحرفية هي مثال إبصار المكاشفين يعبر عنها بمثل الحروف الكشفية. وهذه الحقائق آيات يشهد بها العقل، وهذه الآيات المشهودة بالعقل الفاظ تدل عليها بها في هذه الحروف اللفظية التي هي انباء عن هذه الآيات المعقولة الدال عليها نظر العقل، وكما أن مثال هذه الحقائق بصيرة القلب، وهذه الآيات الدالة عليها مثال نظر العقل، فكذلك هذه الحروف اللفظية مثال حاسة السمع محاذياها لكل مدرك حذوما هو آية عليه ليكون ما يدركه السمع مطابقاً لما هو في الذهن مما يعقله العقل، وما يعقله العقل مطابقاً لما يشهده بصيرة القلب. ولولا هذه المطابقة لم يتوصل من ظاهر الى باطن بطريق الاعتبار. وهذه الحروف اللفظية ايضاً صور في الرقم هي مثال حاسة البصر منها محاذياً بها ايضاً حذوها. وهذه المطابقة المذكورة يصدق بها ايماناً بالغيب عامة خواص المؤمنين، ويتبينها بالبحث والاستقراء المتفهمون منهم الدائقون، ويستجلبها كشف المشاهدون الموقنون. هذا ما افاده الشيخ الاكبر العارف في كتابه الدرالمكنون والجوهر المصون في علم الحروف.

٨. قوله: «كالالف للذات الاقدس» كما اشار اليه العارف السعدي بقوله:

دل گفتم مرا علم لدني هوس است تعليمم کن اگر ترا دست رس است
گفتم که الف گفتم دگر گفتم هیچ در خانه اگر کس است یک حرف بس است
وكما اشار اليه العارف الحافظ بقوله:

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چه کنم حرف دگر یار نداد استاد
قوله: «والباء للعقل الاول. اذا كان الالف للذات الاقدس فالحرف الاول الذي يليه هو الباء، والخلق الاول بالعقل والنقل هو العقل فالباء للعقل الاول والعقل كصورة للعالم وكفصل محصل له وجهة وحدة له، فاذا كان العقل كان الأشياء. والمروي عنه — صلى الله عليه وآله وسلم — ظهر الموجدات من باء بسم الله الرحمن الرحيم. ولذا قال العارف الشيخ الاكبر محيي الدين الطائي: الباء

حجاب الربوبية، ولوارتفعت الباء لشهد الناس ربهم. وقال أيضاً: بالباء ظهر الوجود والنقطة
تميّز العابد عن المعبود. وقال الشيخ العارف أبو مدين: ما رأيت شيئاً الا ورأيت الباء مكتوبة عليه.
ونقطة الباء اشارة الى سواد الامكان كما قال العارف الشبستري في گلشن راز
سياه روی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز تشد والله اعلم
والبيت ترجمة لقوله عليه السلام: الفقر سواد الوجه في الدارين. واعلم انه كما ان الامكان
سواد الوجه، كذلك الوجود بياض الوجه فان الوجود نور كله يامن ملاكل شيء نوره، وهذا البياض
يرفع السواد فانهم.

وكون نقطة الباء تحت الباء، اشارة إلى اختفاء الامكان في العقل الأول واستتاره فيه لأن احكام
الوجود قاهرة في الأرواح العالية والعقول المرسله لانها تاقه الوجود والمعلومية، وهي لشدة وجودها و
نوريتها وصفاتها بريئة عن الأجسام والأشباح والأعداد، وهي مع كثرتها وفورها يوجد بوجود
واحد جمعي لامباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في البحار الإلهية.
وطرفا الباء اشارة الى وجه يلي ربه، ووجه يلي نفسه.

قوله: «والسين للانسان» اعلم ان الحرف في اصطلاح الارشماطيين إما كامل أو غير كامل.
والكامل هو ما يساوي زيره بيناته. والزبراول الملفوظي من الحرف، وتنتمت أعني باقي الحرف من
الملفوظي بعد أوله بيناته، مثلاً حرف «ا» اذا صار ملفوظياً يقال «الف» فالحرف الاول من هذا
الملفوظي أي «ا» زيره، وتنتمت أي «لف» بيناته. فاذا عرفت معني الزبر والبيئات عرفت أن زبر
الملفوظي من حرف «س» أي «سين» يساوي بيناته لأن كل واحد منها يعادل الستين فان
«س» يساي الستين، و«ين» كذلك. ولذا قالوا السين حرف الانسان الكامل.

ففي مجمع البيان للطبرسي في تفسير سورة يس من القرآن: روي عن الكلبي انه قال هي — اي
كلمة يس — بلغة طي يا انسان. وقيل معناه يا انسان عن ابن عباس واكثر المفسرين. روي
عبد بن مسلم عن ابي جعفر — عليه السلام — قال ان لرسول الله اثني عشر اسماً حسنة في القرآن
محمد واحد وعبد الله ويس وفون. يس معناه يا محمد عن سعيد بن جبير وعبد بن الحنفية. وقيل
معناه يا سيد الأولين والآخرين. وقيل هو اسم النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — عن علي بن
إبي طالب وابي جعفر عليها السلام. انتهى ما اردنا نقله من المجمع.

ولا يخفى عليك ان تلك الأقوال الشريفة من المجمع كلها تشير الى حقيقة واحدة. وفي انوار التنزيل
لليضاوي في تفسير القرآن، قيل معنى يس يا انسان بلغة طي على أن اصله يا انيسين فاقصر على

→ شطره لكثرة النداء به. انتهى

اقول: انيسين كآئه تصغير الانسان، فعل هذا كان التصغير للتعزير والتجليل كخطاب الوالد لولدها يا بني، لا للتحقير. وفي الدقة الثاني من المشوي للمولوي:

آن غلامك را چو ديد اهل ذكا آن دگر را كرد اشارت كه بيا
كاف رحمت گفتمش تصغير نيست جد چو گويد طفلکم تحقير نيست
وفي مشارق الانوار للشيخ العارف اليرسي: قال امير المؤمنين علي عليه السلام: انا باطن السين وانا سر السين. انتهى

اقول: والى هذا السر المستر أشار من أجاد بالفارسية بقوله:

حرف اول از السوهيست السف	مبدء جمله حروف مؤلف
حرف اول از نيبوت حرف نون	قلب نون واو آمده اي ذوفنون
حرف اول از ولايست حرف واو	قلب واو آمد الف اي كسبجكاو
پس ولي قلب نبي وجان اوست	قلب قلبيش ذات الله سر هوست

وقوله الى غير ذلك. قد اشرنا الى نبهة منها في كتابنا القرآن والانسان المطبوع، وفي كتابنا الدروس الأوقافية وهو لم يطبع بعد. والورد في بيانها يوجب الخروج عن موضوع الكتاب، وقد يتها مشائخ الفن في صحفهم المعمولة في ذلك مثل الدرالمكنون والجوهر المصون في علم الحروف للعارف الشيخ صبي الدين الطائي، ومفتاح الأسرار له أيضاً، وشمس المعارف الكبرى للشيخ احمد بن علي الهوني، ومفاتيح المغاليق لمحمود بن دهدار المتخلص بالعياني، و وفق المراد في علم الأوقاف والأعداد لفتح الله بن عمدرضا الحسيني المرعشي الشوشتری، والمرصد الأسني لحسين بن علي الكاشاني، وكنه المراد في وفق الأعداد ليعقوب محمد الطاوسي، و محرم نامه للسيد اسحق وقد طبعت مع عدة رسائل أخرى في علم الحروف مترجمة بالفرنساوية في ليدن سنة ١٣٢٧ هـ ق، وكنه المراد لشرف الدين علي اليزدي، وغاية المراد للصوفي كمال الدين التستري، ولوائح الحروف للميرزه قاسم علي الحيدر آبادي الملقب بأنحكر، والدروس الأوقافية للراقم، و كتب و رسائل أخرى في فن الحروف مما لا تحصى كثرة.

ثم ان مفاد الروايات في اسرار الحروف معجب جداً. ففي مادة «حم» من سفينة البحار، روي انه اعتل الحسن عليه السلام - فاشتد وجعه، فاحتملكه فاطمة - عليها السلام - فأثنت به النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - مستغثة مستجيبة، فنزل جبرئيل فقال: ان الله لم ينزل عليك سورة

اعلم ان الانسان لما كان مدنياً بالطبع لا يمكن تعيشه إلا بمشاركة من ابناء نوعه و اعلامهم على مافي ضميره من المقاصد و المصالح، ولم يكن مايتوصل به إلى ذلك أخف من أن يكون فعلاً، ولم يكن أخف من أن يكون صوتاً لعدم ثباته و ازدحامه، قاده الالهام الإلهي إلى استعمال الصوت و تقطيع الحروف بآلات معدة له، ليدل غيره على ماعنده من المدركات بحسب تركيباتها على وجه مختلف و انحاء شتى؛ ولأن الانتفاع بهذا الطريق يختص بالحاضرين، وقد حس حاجة أخرى إلى اطلاع الغائبين والموجودين في الأزمنة الآتية على الأمور المعلومة لينتفعوا بها، و لينضم إليها ما يقتضيه ضمائرهم فتكمل المصلحة والحكمة إذا كثر العلوم والصناعات أنما كملت بتلاحق الأفكار، لا جرم أدت تلك الحاجة إلى ضرب آخر من الاعلام، فوضعت اشكال الكتابة ايضاً لأجل الدلالة على مافي النفس إلا أنها وسطت الالفاظ بينها وبين مافي النفس وإن امكن دلالتها عليه بلا توسط الالفاظ كما لو جعل للجوهر كتابة، وللعرض كتابة أخرى، لكن لو جعل كذلك لكان الانسان بمنزلة بان يحفظ الدلائل على مافي للنفس الفاظاً و يحفظها نقوشاً، وفي ذلك مشقة عظيمة، فقصده الى الحروف و وضع لها اشكال و ركبت تركيب الحروف ليدل على الالفاظ فصارت الكتابة دالة على العبارة، وهي على الصور الذهنية، وهي على الأمور الخارجية، لكن دلالتها على مافي الخارج دلالة طبيعية لا يختلف لا الدال ولا المدلول، بخلاف الداليتين الباقيتين فانها لما كانتا بحسب العواطف والوضع مختلفان بحسب اختلاف الأوضاع، أما في دلالة العبارة فالذال يختلف دون المدلول، وأما في دلالة الكتابة فكلاهما مختلفان، فيكون بين الكتابة والعبارة وبين العبارة والصورة الذهنية علاقة غير طبيعية إلا أن علاقة العبارة بالصورة الذهنية — ومن عادة القوم أن يسموها معاني — أحكمها و اتقنها كثرة الاحتياج اليها، وتوقف الافادة والاستفادة عليها، حتى أن تعقل المعاني قلما يتفك عن تحيّل الالفاظ، وكأن المفكر يناجي نفسه بالفاظ متخيلة، فلأجل هذه العلاقة القوية صار البحث الكلي عن الالفاظ غير مختص بلغة دون لغة من مقدمات الشروع في المنطق والأفالمنطق من حيث إنه منطقي لا شغل له بها فانه يبحث عن القول الشارح والحجة و كيفية ترتيبها وهو لا يتوقف عليها بل لوامكن تعلمها بفكرة ساذجة لا يلاحظ فيها إلا المعاني كان ذلك كافياً. (شرح المطالع في المنطق ص ٢٦ ط عبد الرحيم).

ما نقلناه عن شرح المطالع فهو في الحقيقة تحرير ما افاده الشيخ في الفصل الأول من خامسة نفس الشفاء (ص ٣٤٦ ج ١ ط ١ من الحجري)، وما افاده في الاشارات وما افاده المحقق الطوسي في الشرح كما في الكتاب.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات:

«ولأنَّ بين اللفظ والمعنى علاقة^{١٢} ماوريتا أثرت أحوال في اللفظ، في أحوال في المعنى^{١٣}، فلذلك يلزم المنطقي أيضاً أن يُرَاعِي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم.» هـ

وقال المحقق الطوسي والحكيم القندوسي في منطق شرح الإشارات:

«للشيء وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في العبارة، ووجود في الكتابة؛ والكتابة تدل على العبارة^{١٤} وهي على المعنى الذهني دالتان وضعيتان،

١٢. قوله: «ولأنَّ بين اللفظ والمعنى علاقة ما» إنما قال علاقة ما لأنَّ بين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية والعلاقة الحقيقية أي الطبيعية هي التي بين المعنى والعين.

١٣. قوله: «وريتا أثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى» قال الشيخ العارف عبي الدين الطائي في الباب الثاني ومائتين من الفتوحات المكية في معرفة حال الأدب: اعلم أن الأدب على أقسام — إلى قوله: وأما الآداب الوضعية فهي أن لا يستمى الشيء بغير اسمه ليتغير عليه حكم الشرع بتغير الاسم فيحلل ما كان محرماً، أو يحرم ما كان حلالاً، كما قال عليه السلام: «سيأتي على الناس زمان يظهر فيه أقوام يسمون الخمر بغير اسمها وذلك ليستحلوها بالاسم»، كما مثل مالك عن خنزير الماء، فقال: هو حرام، فقليل له؛ إنه من جملة سمك البحر، فقال: انتم سميتوه خنزيراً، فاتسحب عليه لأجل الاسم حكم التحريم كما ستموا الخمر نبيذاً أو رباً أو تريزافاستحلوه بالاسم (ج ٢ ص ٥٣٣ ط ١ بولاق).

اعلم ان تلك الأحوال في اللفظ المؤثرة في أحوال المعنى جارية في كل علم وصناعة، ولا يختص بها فن دون فن؛ ولذا قال صائغ الدين علي المعروف بابن تركه في كتابه الشريف تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد» ما هذا الفظه: «بين المعاني الذوقية الكشفية والالفاظ المعبر عنها في عرفهم... أي في عرف العارفين بالله — مناسبة خفية لها كثير دخل في ادراكها، لأحد يطلع على تلك المناسبة لإنبورالولاية ومشكوة النبوة (بند ٢٨ ص ٧٩ ط ١ — إيران).

١٤. قوله: «والكتابة تدل على العبارة» في الجوهر النضيد: الوجود في الكتابة يدل غالباً على وجوده في العبارة لادائماً، إذ قد يوجد كتابة من غير تلفظ بعبارة، بل ينتقل الذهن منها إلى المعنى من غير ذكر المكتوب.

تختلفان باختلاف الأوضاع، والذهني على الخارج، دلالة طبيعية لا تختلف
«أصلاً» ١٥

وقال عند قول الشيخ: «وربما اثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى»، بهذه
العبارة:

«الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في
الأذهان. فلهذا السبب ربما تأدت ١٦ الأحوال الخاصة بالألفاظ إلى توهم أمثالها في

١٥. قوله: «لا تختلف أصلاً» تمامه: فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية فذلك قال علاقة ما لأن
العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين. انتهى. وقد تقدم الإشارة إليه.

١٦. قوله: «فلهذا السبب ربما تأدت...» قال المعلم الثاني في رسالته في فضيلة العلوم والصناعات:
الأسماء المشتركة قد تصير سبباً للأغلاط العظيمة فيحكم على أشياء بما لا يوجد فيها لأجل اشتراكها
في الاسم مع ما يصدق عليه ذلك الحكم كالأحكام النجومية، فإن قولنا الأحكام النجومية
مشتركة لما هي ضرورية كالحسابيات والمقاديرات منها، ولما هي ممكنة على الأكثر كالتأثيرات
الداخلية في الكيف، ولما هي منسوبة إليها بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان.
وهذه في ذواتها مختلفة الطباع وأما اشتراكها في الاسم فقط فإن من عرف بعض اجرام الكواكب و
أبعادها ونطق بذلك فقد يقال أنه حكم بحكم نجومى، فذلك داخل في جملة الضروريات اذ وجوده
أبدأ كذلك، ومن عرف ان كوكباً من الكواكب كالشمس مثلاً إذا حاذت مكاناً من الأمكنة
فانه يستحق ذلك المكان إن لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ونطق بذلك فقد حكم
ايضاً بحكم نجومى، وهو داخل في جملة المسكنات على الأكثر.

ومن ظن ان الكوكب الفلاني متى قارن أو اتصل بالكوكب الفلاني استغنى بعض الناس أوحده
به حادث ونطق بذلك فقد حكم ايضاً بحكم نجومى، وهو داخل في جملة الأمور الظلية
والاستحسانية والحسابية.

وطبيعة كل حكم من هذه الأحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتراكها إنما هو في الاسم فقط. و
كذلك قد يلتبس ويشبه الأمر فيها على أكثر الناس إذ هم غير محتكين ولا متدبرين ولا مرغضين
بالعلوم الحقيقية أعني الضرورية البرهانية. (ص ٧ و ٨ ط حيدرآباد الدكن).

المعاني و يتغير المعاني بتغيرها؛ والأغلاط التي تعرض بسبب الألفاظ مثل ما يكون
باشتراك الاسم مثلاً أنها تسري^{١٧} إلى المعاني لاشتغال الألفاظ الذهنية أيضاً
عليها. » (انتهى)

وبعد ذكر النكتة الحقيقية للبحث عن اللفظ، اشرنا الى الوجه المشهور فقلنا: وفي
الإفادة والاستفادة يلزم لفظ شارح مراده^{١٨} وإن لاشغل له بالألفاظ بالذات.

الدلالات

من طرق الدلالة الجلية خرجت الحفية مثل المفهوم مقابل المنطوق كمفهوم
الشرط^{١٩} و مفهوم الوصف وغيرها والطرق الجلية، هي العقلية والطبيعية والوضعية.
و كل منها لفظية وغير لفظية. اعتبر اللفظية الوضعية باعتبار الإفادة والاستفادة والآ
فالعقلية والطبيعية أتم و أعم و أدوم، لاختلافان باختلاف الأعصار والأمم،
ولا تتعلقان بأرادة اللفظ.

فالدلالة اللفظية الوضعية، كون اللفظ بحيث يفهم من ادراكه بتوسط الوضع معناه.
دلالة اللفظ الموضوع هي المطابقة^{٢٠} حيث على تمام معنى وافقه وفهم منه وجه تسميتها

١٧. قوله: «انما تسري» خبر للأغلاط.

١٨. قوله: «مراده» منصوب مفعول به لقوله شارح، والتفسير في مراده يرجع الى قوله: الفيلسوف
المنطقي. وقوله: «وإن لاشغل له» بكسر همزة إن وصلية.

١٩. قوله: «كمفهوم الشرط...» لأن المفهوم سواء كان مفهوم الشرط أو الوصف، أو مفهوماً موافقاً أو
مخالفاً — وإن دل عليه اللفظ كالمنطوق — لكنه حكم لغير مذكور في اللفظ، بخلاف المنطوق فإنه
مادل عليه اللفظ وكان حكماً لذكره في اللفظ أيضاً، فالمفهوم مطلقاً لا يكون من الطرق الجلية.

٢٠. قوله: «دلالة اللفظ هي المطابقة» أكثر المنطقيين قيدوا الدلالات بمن حيث هو كذلك، لئلا يختل
الرسم. و ذلك كما بين العلامة الحلي في الجوهر النضيد في شرح التجريد في المنطق: اللفظ

بالمطابقة. وما أي دلالة على الجزء من المعنى الذي في ضمن الكل تضمناً وُسم وما على خارج المعنى التزام ان لزم الخارج للمعنى عقلاً أو عرفاً. ونسبة الثلاثة إلى الوضع^{٢١}

→ قد يكون مشتركاً بين المعنى وجزئه، أو بينه وبين لازمه، وحينئذ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين: فباعتباره موضوع له مطابقة دلالة عليه من حيث الوضع أي فباعتباره موضوع له - يكون مطابقة؛ وباعتبار دلالة عليه من حيث دخوله في المسمى - أي فباعتباره جزء المسمى - يكون تضمناً؛ وكذا في الالتزام.

ثم قال: فكان الواجب عليه - يعني على المحقق نصير الدين الطوسي مؤلف التجريد في المنطق - أن يقتد في الدلالات الثلاث بقوله: من حيث هو كذلك، وإلا اختلت الرسوم، ولقد اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال، وأجاب بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة والقصد، واللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابق لا يراد منه معنى التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى ما افاده في الجوهر النضيد (ص ٤ ط ١ - إيران).

أقول: فكأن المصنف اختار مذهب المحقق الطوسي بل انه مختاره حيث قال آنفاً: العقلية والطبيعة لا تتعلقان بإرادة الالفاظ، فان عبارته هذه كالنص بأن الدلالة الوضعية تتعلق بإرادة الالفاظ وفيه ما فيه. ولولا هذه العبارة لكان يصح أن يوجه كلامه بما افاده المحقق التفاتزاني في البيان من المطول بقوله: ان الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات لابد في تعريفاتها من التقييد بقولنا من حيث هو كذلك؛ وهذا القيد كثيراً يحذف من اللفظ لانسباق الذهن اليه من العلم بكونه اضافياً كما حذفه جميع المنطقيين من تعريفات الكليات الخمس، والمتقدمون من تعريفات الدلالات الثلاث. انتهى ما اردنا من نقل كلامه (ص ٣٠٩ ط عبد الرحيم).

وانما قلنا وفيه ما فيه لاننا اذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين به، نعمل معناه سواء اراده الالفاظ أم لا، وهذا معنى الدلالة. نعم اذا اطلقه الالفاظ من غير ارادة معناه مثل أن يكون نائماً أو ساهياً أو مغشياً عليه ونحوها لا يترتب على اللفظ احكام مدلوله من حيث ان الالفاظ لم يكن مريداً به لأن اللفظ لا يدل على ذلك المعنى من غير ارادة الالفاظ فتدبر.

٢١. قوله: «ونسبة الثلاثة الى الوضع» لان دلالة المطابقة بالوضع فقط، ودلالة التضمن والالتزام بمشاركة الوضع والعقل، كما في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي (ص ٨ ط ١). وأما عند علماء البيان فيسمى الأول بالوضعية والآخرا بالعقلية، كما قال الخطيب القزويني في اول البيان من تلخيص المفتاح: دلالة اللفظ إما على تمام ما وضع له، أو على جزئه، أو على خارج عنه، ويسمى الأولى وضعية، وكل من الأخرين عقلية.

لأنه أعم من الأصالة والتطفل واستلزما أي التضمن والالتزام الأولى، أي المطابقة لأن الدلالة على جزء المعنى ولازمه فرع الدلالة على المعنى، بعكس. أي لا يستلزمها المطابقة، اذ رب معنى بسيط لأجزاء له ولا لازم له فحينئذ يتحقق المطابقة بدونها. وما يقال: إن كل شيء^{٢٢} له لازم وأقله الشيئية العامة، وأنه ليس غيره؛ ليس بشيء. لأننا نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئا أوليس غيره. ومجرد كونه لازما في الواقع، لا يكفي في الالتزام كما بينها أي بين التضمن والالتزام بالذات لا تلازما إذ يجوز أن يكون اللفظ معنى مركب لا لازم له، أو معنى بسيط له لازم. فيتحقق أحدهما بدون الآخر. وقلنا: «بالذات» أي بالكلية. معناه أنه ليس هنا استلزام من شيء من الجانبين بخلافها مع المطابقة، اذ هناك كان استلزام منها لها ولم يكن منها لها.

واللفظ في معناه الموضوع له حيث استعمل حقيقة ثم المجاز قابلاً^{٢٣} أي مقابل لها، فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة. فإن كانت العلاقة هي المشابهة كما

٢٢. قوله: «وما يقال إن كل شيء...» القائل هو الفخر الرازي على ما صرح به القطب الرازي في شرحه على الشمية حيث قال: زعم الامام أن المطابقة مستلزمة للالتزام لأن تصور كل ماهية يستلزم تصور لازم من لوازمها، وأقله أنها ليست غيرها، واللفظ إذا دل على المزموم بالمطابقة دل على اللازم في التصور بالالتزام.

وجوابه أنا لا نسلم أن تصور كل ماهية يستلزم تصور أنها ليست غيرها فكثيراً ما نتصور ماهيات الأشياء ولم يخطر ببالنا غيرها، فضلاً عن أن يكون أنها ليست غيرها. ومن هنا يتبين عدم استلزام التضمن للالتزام لأنه كما لم يعلم وجود لازم ذهني لكل ماهية بسيطة لم يعلم أيضاً وجود لازم ذهني لكل ماهية مركبة، فجاز أن يكون من الماهيات المركبة ما لا يكون له لازم ذهني، فاللفظ الموضوع بازائه دل على أجزائه بالتضمن ولا التزام. (ص ٢٣ ط الأعلى الحجري في إيران يخط التفرشي).

أقول: نحو قول الفخر في أن كل شيء له لازم، ما ذهب إليه بعضهم من أن التصور لا يتعري عن تصديق فما لأن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الأمور العامة كما أفاده المحقق الطوسي في شرح الفصل التاسع عشر من نفس الإشارات.

٢٣. قوله: «ثم المجاز قابلاً» قابلاً فعل ماض من المقابلة أشيع الفه وحذف متعلقه.

قلنا: للشبه فذلك المجاز استعارة^{٢٤}؛ وإن قرن علاقة أخرى فرسل، أي مجاز مرسل فن

٢٤. قوله: «الشبه استعارة...» في تلخيص المفتاح للقزويني وشرح التفتازاني عليه: المجاز مرسل أن كانت العلاقة غير المشابهة بين المعنى الحقيقي والمجازي، وإلا فاستعارة، فالاستعارة هو اللفظ المستعمل فيما شبه به من الأصل كاسد في قولنا رأيت أسداً يرمي. أن العلاقة يجب أن يكون ما اعتبرت العرب نوعها على وجه كلي ليقاس عليها، ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من الجزئيات لأن أئمة الأدب كانوا يتوقفون في الإطلاق المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة، ولم يتوقفوا على أن يسمع أحادها وجزئياتها. مثلاً يجب أن يثبت أن العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولا يجب أن يسمع إطلاق النيث على النبات، وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي. وأنواع العلاقة المعتبرة كثيرة يرتقي مذكوره إلى خمسة وعشرين. (ص ٢٨٤ ط عبد الرحيم).

المجاز خلاف الحقيقة، وهو في اللغة مفعول من جاز المكان يجوز إذا تعداه. وفي الاصطلاح هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بالوضع الشخصي أو النوعي لعلاقة بين المعنيين مع قرينة عدم إرادة ما وضع له.

المجاز المرسل يقع على وجوه كثيرة: أحدها إطلاق السبب على المسبب كاليد على النعمة لصدورها عنها، وعلى القدرة لظهور سلطانها بها. ومنه قولهم: رعيناً غيثاً أي نباتاً لأن الغيث سبب للنبات. الثاني إطلاق المسبب على السبب عكس الأول، كقولهم: امطرت السماء نباتاً أي غيثاً لكون النبات مستبياً عنه.

الثالث تسمية الشيء باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: وآتوا اليتامى أموالهم، أي الذي كانوا يتامى إذ لا يتم بعد البلوغ.

الرابع تسميته باسم ما يؤل إليه، كقوله تعالى: آتي أراني اعصر خراً، أي عتياً يؤول إلى الحمرة؛ ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً، أي صائراً إلى الفجور والكفر.

الخامس إطلاق اسم الكل على الجزء ويشترط فيه أن يكون أصلاً فيا وقع المجاز بسببه، كقوله تعالى: ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه أي ذاته لأن معدن كتمان الشهادة القلب. ومنه قولهم: للريضة عين لأنها المقصود من كون الرجل ربيضة دون سائر ماعداها.

السادس إطلاق الجزء على الكل وهو عكس ما قبله، والشرط مامبق كقوله تعالى: يجعلون أصابعهم في آذانهم، أي أناملهم.

السابع إطلاق اسم الحال على المحل، كقوله تعالى: في رحمة الله هم فيها خالدون، أي في الجنة لأنها

أي حقيق وهي كالسببية والمسببية، والحالية والمحلية، والجزئية والكلية، والمجاورة، وتسمية الشيء باسم ما يؤك إليه، وباسم ما كان، وغير ذلك؛ وقد حصرت في خمس و عشرين^{٢٥}.

واللفظ إن وُحِدَ^{٢٦} والمعنى كثر فهو مشترك لفظي وترادف عكساظهر أي هنا المعنى

→ عل الزحمة.

الثامن اطلاق اسم المحل على الحال وهو عكس ما قبله، كقوله تعالى: فليدع ناديه، أي اهل ناديه أي مجلسه.

التاسع تسمية الشيء باسم آله نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين، أي ثناء لأن اللسان آله؛ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه أي بلغة قومه.

العاشر اطلاق الفعل والمواد مشارفته ومقارنته وإرادته، كقوله تعالى: فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن، أي قاربن بلوغ الأجل أي انقضاء العدة لأن الإمساك لا يكون بعده. وقوله تعالى: فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، أي فإذا قرب مجيئه. وبه يندفع السؤال المشهور وهو عند مجيء الأجل لا يتصور تقديم ولا تأخير. وقوله تعالى: فإذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا، أي ارددتم القيام.

الحادي عشر اطلاق اسم اللازم على الملزوم، كقوله عليه السلام في العباس بن مرداس: اقطعوا عني لسانه، وأمرله بجأنة ناقة؛ أراد عليه السلام سكتوه عني لأن قطع اللسان ملزوم للكون.

الثاني عشر اطلاق اسم الملزوم على اللازم وهو عكس ما قبله، كما وردانه عليه السلام كان إذا دخل العشر الأخير من شهر رمضان شد المئزر؛ والمراد الاعتزال عن النساء لأن شد المئزر لازم لاعتزالهن. قال:

قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت بأطهار
وغير ذلك مما يتعذر حمل اللفظ فيه على معناه الحقيقي. (انوار الربيع في انواع البديع للسيد علي خان المدني ص ٧٤٣ ط ١ - إيران).

٢٥. قوله: «وقد حصرت في خمسة وعشرين» يعني أن يكون العدد المذكور استقرائياً غير تام أعني أنه غير محصور حصراً حقيقياً، فإنه لا مانع من انحاء وجوه أخرى من الإستعمالات المجازية في شجاري المحاورات الذوقية الأدبية، ولم يتع أحد المحصر الحقيقي في ذلك العدد، ولا وجه له.

٢٦. قوله: «واللفظ إن وُحِدَ...» جعل المحقق الطوسي في منطق التجريد الحقيقة والمجاز والألفاظ المنقولة من اقسام المشترك فراجع إلى الجوهر النصيد في شرح منطق التجريد (ص ٦ ط ١).

واحد واللفظ كثر وبالوضع الثانوي، تخصيصي أو تخصصي^{٢٧}؛ تقسيم للوضع المطلق. فالوضع التخصيصي أن يقول الواضع: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى. والوضع التخصصي أن يستعمل لفظ في معنى وكثر استعماله فيه بحيث يصير حقيقة فيه لمعنى آخر مع التخليص أي مع الهجرة عن معنى أول فاللفظ منقولٌ نُسب لناقل^{٢٨} عام و خاص فارتقب.

المفرد والمركب

مركب ما^{٢٩} من اللفظ الموضوع ذلك جزؤه على جزء لمعناه ومفرد تجلّى أي أظهر خلفاً أي خلفه أي ما لا يدل جزؤه على جزء معناه فكلمة أي المفرد كلمة إذا المعنى مستقل و

وقوله: «ترادف عكساً ظهر» أن كانت الألفاظ متكثرة وضعت كل واحد منها لجمع من معانٍ متكثرة فهي أيضاً مترادفة. ففي الجوهر التضيّد: الألفاظ المتكثرة إذا لتفقت في الدلالة على معاني متكثرة، وكان كل واحد من تلك الألفاظ موضوعاً لكل واحد من تلك المعاني فإنها من قبيل المترادفة وإن تكثرت الألفاظ والمعاني لأن تكثر المعاني ليس بسبب تكثر الألفاظ (ص ٦ ط ١).

٢٧. قوله: «بالوضع الثانوي تخصيصي أو تخصصي» يعني أن اللفظ بالوضع الثانوي إن وضع في معنى آخر وترك استعماله في الأول تخصيصي، وإن لم يكن استعماله في الثاني بوضع عليحدة بل كثر استعماله في الثاني فتخصصي؛ فالمنقول قسماً تخصيصي إن كان بوضع عليحدة، أو تخصصي كما في أول القوانين في الأصول للمحقق القمي. وبأجمل اللفظ باعتبار الوضع الأول ينقسم إلى الحقيقة والجواز، وبالوضع الثاني ينقسم إلى تخصصي وتخصصي في التخصيصي تعيين من الوضع الثاني، والتخصصي تعيين.

٢٨. قوله: «لناقل» اللام يعني إلى أي ناقل.

٢٩. قوله: «مركب ما» ويسمى في الفن قولاً، كقولهم مثلاً: القياس قول مؤلف من قضايا. وقوله: «أي ما لا يدل جزؤه على جزء معناه» يدخل فيه ما ليس له جزء أصلاً كلي، وإ، وس، ود، ونحوها. وقوله: «فكلمة...» اللفظ إما أن يدل على المعنى دلالة تامة، أو لا يدل؛ فإن دل فلا يخلو إما أن يدل على زمان فيه معناه من الأزمنة الثلاثة وهو الكلمة، أو لا يدل وهو الاسم؛ وإن لم يدل على المعنى دلالة تامة فإما أن يدل على الزمان فهو الكلمة الوجودية، أو لا يدل فهو الأداة (شرح المطالع ص ٤١).

ط عبد الرحيم).

قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الأولى من الفن الثالث من الجملة الأولى في منطق الشفاء: وأما الأدوات كقولنا من وعلى، والكلمات الوجودية فانها نواقص الدلالات. والكلمات الوجودية هي كقولنا: صار يصير وكان يكون لا الدال على الكون مطلقاً، بل على الكون شيئاً لم يذكر، بل هي الكلمات التي آتت تدل من المعاني التي يدل عليها الكلم على نسبة إلى موضوع غير معين وفي زمان معين تكون تلك النسبة غير معينة لمعنى منتظر أن يقال، ولا يتضمن تضمن الكلمة الحقيقية إياه.

والدليل على أن هذه أعني الأدوات والكلمات الوجودية نواقص الدلالات أنه إذا قيل ماذا فعل زيد فقيل صار، أو قيل أين زيد فقيل في، لم يقف الذهن معها على شيء. وهي أعني الأدوات والكلمات الوجودية، ترابع الأسماء والأفعال. فالأدوات نسبتها إلى الأسماء نسبة الكلمات الوجودية إلى الأفعال، ويشتركان في أنها لا تدل بافترادها على معنى يتصور، بل إنما تدل على نسب لا تمقل أو تعقل الأمور التي هي نسب بينها.

و كذلك إذا سأل سائل ماذا يفعل زيد فقيل صار، أو كان، وأريد كان شيئاً، ثم سكنت ولم يزد عليه أو ابتدئ فقيل إنَّ وسكنت بقي الذهن طالباً بعد، ولم ينتبه إلا على نسبة تترتب فلا يصلح أفرادها لأن توضع أو تحمل مبتدأ بها أو يخبر إلا أن يقترب بها لفظ آخر يتسم نقصانها. فإذا قرن بها غيرها صحت أن يكون مبتدأ أو خيراً. وجميع هذه إما دوال على لانسبة غير معينة كفي وعلى، وأما على نسبة غير معينة كغير ولا، فيجب أن تفهم هذا الوضع على هذا الوجه، ولا تلتفت إلى ما يقولون (ج ١ ط مصر ص ٢٨ و ٢٩).

قال الشيخ العارف محيي الدين الطائي في الفص الخالدي من فصوص الحكم، والقيصري في الشرح: ثم ليعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا وهو مؤمن أي مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية لأنه يعاين ما أخبر به الأنبياء عليهم السلام من الوعد والوعيد وأعني من المحتضرين - إلى قوله: ولذلك قال عليه السلام يحشر على ما كان عليه كما أنه يقبض على مامات عليه؛ والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود فهو صاحب إيمان بما ثم، فلا يقبض إلا على ما كان عليه لأن كان حرف وجودي، أي لفظ كان كلمة وجودية واطلاق الحرف عليه مجاز لا ينجز معه الزمان إلا بقرائن الأحوال، أي كان يدل على وجود الصفة المذكورة في موصوفه ولا تدل على الزمان، والإستدلال بالزمان يحصل من قرائن الأحوال كما تقول: كان زيد صاحب المال والجاه، فن شهود ذلك في الحال فقره تستدل على

بهيئة منه على الزمان ذلك. وإن لم يدن عليه مع استقلال المعنى فهو اسم وأما معنى ما نافية استقلال^{٣٠} فلفظه أي لفظ ذلك المعنى سم أدأة مثل هل وأما نفس المعنى فيقال له

→ إن غناه كان في الزمان الماضي؛ وكذلك في قولك كان فلان شاكاً قوياً أي في الزمان الماضي، واليوم شيخ ضعيف، ولعدم دلائله على الزمان يطلق على الله في قوله: وكان الله عليماً حكيماً، وعلى غيره من الأمور الثابتة أزلاً وأبداً كما قال في قوله: وكان ذلك في الكتاب مسطوراً (ص ٤٦٨ و ٤٦٩ ط ١ - إيران).

وكذلك قال الشيخ في الفصّ اللقمانى: فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الإسمين الإلهيين لطيف خبير سمي بها الله تعالى، فلو جعل ذلك في الكون وهو الوجود فقال كان لكان أتم في الحكمة وأبلغ فحكى الله تعالى قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه شيئاً. وقال القيصري في الشرح: أي جاء لقمان بالإسمين في قوله: إن الله لطيف خبير، وسني الحق بهما، فلو جاء بالكلمة الوجودية وقال: وكان الله لطيفاً خبيراً لكان أتم في الحكمة وأبلغ في الدلالة لدلائله على أنه تعالى موصوف بهذين الوصفين في الأزل وهما من مقتضيات ذاته تعالى - الخ (ص ٤٣٣ و ٤٣٤ ط ١ - إيران).

و غرضنا من الاهتمام بكلمات هؤلاء الأكابر المعركة بالكلمة الوجودية، وأن كان حرف وجودي، وذلك لعدم انس غالب الأذهان بأن كان حرف وجودي.

٣٠. قوله: «و معنى ما استقل...» قال الرضي في شرحه على الوافية: الحرف كلمة دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها، فغيرها صفة للفظ، كما قال بعد بيان: فالحرف موجد لمعناه في لفظ غيره. و من افاداته في ذلك الشرح: أن معنى من الابتداء، فمعنى من و معنى لفظة الابتداء سواء إلا أن الفرق بينها أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقه، و معنى من مضمون لفظ آخر فيضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الابتداء نحو الابتداء خير من الانتهاء، ولم يجوز الإخبار عن لفظ من لأن الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل في لفظ غيره وإنما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقه؛ فالحرف وحده لا معنى له أصلاً إذ هو كالعلم المنصوب بحجب شيء ليبدل على أن في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أفرد عن ذلك الشيء بقي غير دال على معنى في شيء أصلاً فظهر بهذا أن المعنى الإفرادي للاسم والفعل في انفسها، وللجروف في غيره.

المعنى الأدوي. وما رأى الأديب^{٣١} أي التحوي والصرفي واللفوي و علماء المعاني و البيان والبديع وغيرهم فعلاً ناقصاً، أي سماه به فاتهم يستون كان وأخواتها أفعالاً ناقصة في القضايا هو أي الفعل الناقص ربط و رابطة خالصة أي ليس له معنى مستقل بل له معنى أدوي. وزماني الأداة أي أداة زمانيّة، خبر بعد خبر^{٣٢}، وعند المنطقي متعلق بربط وزماني الأداة كليهما وبين اصطلاح هاتين الفرقتين فرق^{٣٣} ولا تُخلط. وأداة غير الزماني هي هو^{٣٤} ونحوها من الفروع وقد أعارها لها أي للأداة الغير الزمانيّة

٣١. قوله: «وما رأى الأديب» علوم الادب اثنا عشر علماً: علم متن اللغة، و علم الابينة أي علم التصريف، و علم الاشتقاق و هو علم ردّ الالفاظ والمعاني المختلفة إلى اصل واحد، وينقسم إلى الاشتقاق الصغير والكبير والاكبر، و علم الإعراب أي النحو، و علم المعاني، و علم البيان، و علم العروض، و علم القوافي و هو عبارة عن معرفة اواخر الابيات، و علم انشاء النثر أي علم الترسل، و علم قرض الشعر أي علم النظم، و علم الخط، و علم المحاضرات و هو ما تحاضره صاحبك من حديث أو شعر أو نادرة أو مثل سائر.

بيان: الاشتقاق الصغير هو أن يراعى ترتيب الحروف في الكلمات المشتقة كما يراعى في مشتقات ضرب تقديم الضاد على الراء والراء على الباء في ضرب وضارب ومضروب ومضارب ونحوها. والكبير أن لا يكون الترتيب ملحوظاً، ولكن معنى واحداً مشترك بين المشتقات من اصل واحد نحوك ل م و ذلك المعنى المشترك فيه هو الشدة والقوة، مثل الكلم بمعنى الجراحة، والكلام لأنه يقرع السمع، والكامل لأنه أقوى من الناقص، واللكم أي الضرب باليد مجموعة، و بترمكول إذا قل ماؤها، وملكك المعجّن إذا انعمت عبدة فاشتد وقوى، فأنها مشتركة في معنى الشدة والقوة.

والاكبر هو أن الكلمات ليست مشتقة من اصل واحد اصلاً ولكنها مشتركة في بعض اصول المعنى و في بعض الحروف، و الحروف الاخرى قريب بعضها من بعض من حيث النوع او التخرج نحو ثلم و ثلب، وزفير وزفير، وقصم وقصم (درة الناج ص ٩٦ و ٩٧ ط ١).

٣٢. قوله: «خبر بعد خبر» أي للمبتداء الذي هو هو.

٣٣. قوله: «بين اصطلاح الفرقتين فرق» الفرقتان هما فرقة الأديب وفرقة المنطقي.

٣٤. قوله: «غير الزماني هي هو...» قال في شرح المظالم: قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الرابطة الزمانية دون غيرها؛ و أمالغة العرب فيما تحذف الرابطة وربما نذكر، والمذكور ربما كان في قالب الاسم كقولك زيدٌ هو، وربما يكون في قالب الكلمة وهي الكلمات الوجودية كقولنا زيدٌ

أولو الله أي أرباب العقول إذ لم يجدوا في اللغة العربية رابطة غير زمانية تقوم مقام «استين» في اليونانية، و «است» في الفارسية، أو كسرة آخر الكلمة مثل «فلان ديب»، و بهمان «دروكر». وإتيا كانت الضماير معارة لأنها أسماء مستقلة المعاني لا ادوات. وقد يذكر للرابطة الغير الزمانية أسماء مشتقة من الأفعال الناقصة مثل كائن وصائر ونحوهما.

سَمَ القضية ثنائية^{٣٥} إن ربط حذف وهي ثلاثية إن ربط ثقف كما أنها رباعية إن

كان كذا، أو يكون كذا، وقد غلب في لغة العرب حتى أنهم يستعملونها فيما ليس بزمني كقوله تعالى: و كان الله غفوراً رحيماً، وفي لا يختص بزمان كقولهم: كل ثلاثة يكون فرداً؛ وأما لغة المعجم فلا يستعمل القضية نحالية عنها إما بلفظ كقولهم هست و بود، وإما بحركة كقولهم چنين بالكسر أو الفتح.

ثم قال شارح المطالع القطب الرازي: وفيما نقل عن لغة العرب نظراً لفظة هو وهي وها وهم و هن إنما هي عندهم ضمائر وضعت عندهم لما تقدم ذكره عليها ولا دلالة لها على نسبة أصلاً فضلاً عن النسبة الحكمية، وإنما تدل على مرجوع إليه متقدم، فليس مدلول هو في قوله زيد هو حي إلا زيد فكيف يكون رابطة^{١٩}؟

فإن قلت: المراد به الفصل والعماد، فنقول: الأمثلة التي أوردها فيها ليست من مواضع الفصل، ينصح عن ذلك تصفح كتابه على أن ضمير الفصل أيضاً لا يدل عندهم على النسبة الحكمية بل على الفرق بين التمت والخر. وأما الكلمات الوجودية فهي وإن دلت على النسبة لكنها لا تدل على الحكم كما بينه في المضارع الغائب، ولأنها لو كان لها دلالة على الحكم لاحتمل الصدق والكذب و ليس كذلك. وإيضاً جعلها روابط هيئتنا بنائي ماسبق منه في الألفاظ من أخذها بازاء الأداة. فظهر أن ما أخذه رابطة في لغة العرب ليس برابطة بل الرابطة عندهم حركة الرفع من الحركات الإعرابية وما يجري مجريها لأنها دالة على معنى الفاعلية وهو الاسناد. (ص ١١٤ و ١١٥ ط عبد الرحيم).

٣٥. قوله: «سم ثنائية...» وفي المقام مسائل أخرى ستاتي في البحث عن اقسام العملية بحسب الموضوع، و اقسام العملية بحسب المحمول فارتقب.

قال الشيخ في النجاة: كل قضية حملية فإن أجزاءها الذاتية عند الذهن ثلاثة: معنى موضوع، و معنى محمول، و معنى نسبته بينهما، واما في اللفظ فربما اقتصر على اللفظ الدال على معنى الموضوع،

ذكرت الجهة فيها معه. وللقضية الثنائية والثلاثية معنى آخر كما قلنا: كذا الثاني والثلاثي من العقد هما مطلباً هل بسيط^{٣٦} وهل قد رُكِّباً يعني قضية محمولها الوجود

واللفظ الدال على معنى المحمول، وطويت اللفظة الدالة على معنى النسبة فتستى ثنائية كقولنا زيد كاتب. وأما الثلاثية فهي التي قد صرح فيها باللفظة الدالة على النسبة كقولنا زيد هو كاتب، و تسمى تلك اللفظة رابطة، والكلمة ترتبط بذاتها لأنها تدل على موضوع في كل حال فالنسبة متضمنة فيها (ص ١٥ ط ١ مصر).

اقول: مراده من الكلمة في قوله: «والكلمة ترتبط بذاتها» هو الفعل على الاصطلاح النحوي فإن المنطقي يسمى الفعل النحوي كلمة، كما يسمى الحرف النحوي أداة.

٣٦. قوله: «مطلباً هل بسيط...» مطلباً على صيغة النشبة أضيف إلى هل بسيط وهل قد رُكِّباً.

اعلم أن القضية التي محمولها الوجود المطلق، هي ثنائية لأن مفادها مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة، أي ثبوت الشيء فقط كحمل الوجود على الماهية فإن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية قاعدة الفرعية غير جارية في انصاف الماهية بالوجود فلا حاجة إلى تكلف تخصيص القاعدة الكلية القائلة بالفرعية. بالإستثناء، كما ذهب إليه الفخر الرازي: ولا إلى تبديل الفرعية بالاستلزام فيقال: ثبوت شيء شيء مستلزم لثبوت المثبت له، كما ذهب إليه الدواني.

و يعتبر عن ذلك الوجود بالوجود المحمولى، وهو وجود الشيء في نفسه متمتعلاً على الاستقلال والمعنى الاسمي، وإذا صار الوجود المحمولى ناعاً فيقال له في اصطلاح المتأخرين: الوجود الرباطي. فهذا الوجود الرباطي من المعاني الناعية، وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه ولكن على أن يكون في شيء آخر كقيام البياض في الجسم، أو شيء آخر كالصورة للمادة، و كوجود المعلول للعللة مثل منشآت النفس لها، أو عند شيء آخر كالصورة الجزئية عند النفس. فالأعراض كلها وكذلك الجواهر الخالصة لها وجود محمولى ناعتي، كما أن لها مفهوماً مستقلاً اسماً بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه سواء كان ناعاً أم لا فأنها لحقته—أعني ذلك الوجود المحمولى في الأعراض والجواهر الخالصة—الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه فصارت ناعاً بالإضافة فهذا الوجود الرباطي ليس طباعه أن يبين تحقق الشيء في نفسه أي يبين الوجود المحمولى بل هو الوجود المحمولى الناعتي، قافهم.

ثم يعتبر عن ذلك الوجود المحمولى المتحقق في الهليات البسيطة في الفارسية بهست، نحو الإنسان موجود، فيقال في الفارسية: انسان هست، ولا وجود رابط فيها.

→ وفي مقابل تلك القضية قضية محمولها الوجود المقيّد كالإنسان كاتب، ومفادها ثبوت شيء لشيء. فالمطلق في القضية الأولى هو مقابل المقيّد في الثانية لأن في الأولى وجود الشيء أي وجود الموضوع فقط، وفي الثانية وجود الكتابة للموضوع، فالوجود في الثانية مقيّد بالكتابة، ويميّز عنه في الفارسية بآست، نحو الإنسان كاتب، فيقال في الفارسية: إنسان كاتب است، فالمحمول في هذه القضية هو الكتابة المأخوذة بشرط لا. والوجود بهذا المعنى الرابط مفهوم تعلّق لا يمكن تعلّقها على الاستقلال فهو من المعاني الحرفية ومفاده مفاد كان الناقصة المتحقّق في الهليات المركبة فإن قولنا الجسم أبيض مثلاً هو في قوة قولنا: الجسم كان أبيض، ولذا يعدّ الأفعال الناقصة في العلوم العقلية من الحروف فيقال كان حرف وجودي كما تقدم الإشارة إليه.

و يقال لذلك الوجود المقيّد في اصطلاح المتأخّرين من الحكماء بالوجود الرابط وهو المستعمل في المواد الثلاث أي الوجوب والامكان والإمتناع.

و كان القدماء قبل صاحب الأسفار واستاذهم الميرداماد يطلقون الوجود الرابطي بالاشتراك اللفظي على كلا القسمين من الوجود المحمولى ومقابلته، والتمييز بينهما كان بحسب موارد استعمالهما، وصاحب الأسفار تبعاً لاستاذه في الاتفاق المبين، قال في آخر الفصل التاسع من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه: وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلاح على الوجود الرابطي للوجود المحمولى الناعتي، وعلى الوجود الرابط لمقابلته المستعمل في مباحث المواد الثلاث يقع الصيانة عن الغلط (ج ١ ط ١ ص ١٨). ثم استقر الاصطلاح بعده على ما أشار عليه مثلاً قال المصنف في غرر الفرائد (ص ٥٦ ط الناصري):

إن الوجود رابط ورابطي نسبة نفسي فهناك واضبط
وبالجمله القضية الأولى فيها موضوع ومحمول، فهي ثنائية، وفي الثانية وراء الموضوع والمحمول وجود رابط فهي ثلاثية. فالوجود الرابط هو ما يقع رابطاً في الحملات الإيجابية فقط لأن السلبية سلب الرابط.

ثم الوجود الرابط وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جميع القضايا موجبة كانت اوسالبة، بسيطة كانت أم مركبة.

وبعبارة أخرى: الفرق بين النسبة الحكمية والوجود الرابط، هو أنّ الأول يوجد في جملة العقود بسيطة كانت أو مركبة، موجبة كانت اوسالبة، وأنّ الثاني لا يوجد إلّا في الحملات الإيجابية أي في الموجبة المركبة: وأنّ النسبة الحكمية ربما يوجد بدون الوجود الرابط كانتشكيك في النسبة فإن

→ التشكيك في النسبة لا يمكن إلا بعد تصورها، و أما الوجود الرابط فلا يكون إلا بعد الحكم. وربما يصح ان يوجد نسبة غير رابطية كملاحظة معنى الحرف بدون ضم ضميمة.

قوله: «كما قررنا في عمه» يعني في تعليقه على الفصل المذكور من الأسفار (ج ١ ص ١٧ ط ١ و ص ٧٩ ط ٢ ج ١) حيث قال: تلخيص المقام أن الوجود رابط ومحمول، والرابط هو ثبوت الشيء للشيء وهو مفاد كان الناقصة كقولنا: البياض موجود في الجسم، والجسم كائن ابيض، أو يحدف الرابط، وتكون القضية ثنائية، ففي جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهومية وهو الوجود لا في نفسه، فهو معنى حرفي لا يخبر عنه. وقولنا هذا من قبيل قولنا: من للابتداء، وفي لا يخبر عنه، اذ لو اخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب.

ثم انه رابطة في العمليات الايجابية، واما السوالب ففيها سلب الربط كما سيتحقق ان الكيفيات في السوالب ايضاً كيفيات للنسب الإيجابية والجهات متحدة.

وهو مفاد للنسبة الحكية فانها في كل العقود بخلاف هذا الوجود فانه في الموجبات غير العمليات البسيطة. ويسميه المصنف قده — يعني صاحب الأسفار — تبعاً لاستاذه في الاتفاق المبين بالوجود الرابط صوتاً من الغلط. فقد جعل المحقق اللاهيجي في بعض كتبه وجود الأعراض رابطياً مفاد كان الناقصة، فخلط بين الرابطين فلا تغفل.

والمحمول هو وجود الشيء في نفسه ومفاد كان التامة، فاما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل او الجسم، وإما لا لنفسه كوجود الأعراض، ويسمى الثاني الرابطي، والأول الوجود في نفسه. ثم الوجود في نفسه لنفسه إما أن يكون بنفسه كوجود الواجب، واما أن يكون بنيره كغيره من الجواهر الغير الحالة. انتهى.

اقول: بقي الكلام في تشكل القضية الثنائية على هذا البيان الذي افاده المصنف، فانه اذا لم يكن استناد بين الموضوع والمحمول فكيف يتحقق القضية؟ ولا يخفى عليك ان قولنا زيد موجود قضية يصح السكوت عليها فالنسبة بينها تامة يصح السكوت عليها وحصول النسبة التامة مستلزم للوجود الرابط فتدبر.

واعلم أن مقال المصنف في البيت المشار اليه من الفرع ان الوجود رابط ورابطي ثم نفسي، ليس تقبلاً صحيحاً لأن الوجود الرابطي — كما دريت — له وجود نفسي. وذلك لأن الواجب تعالى شأنه وجود بنفسه فهو وجود في نفسه ولنفسه بطريق أولي، وأما سواه سبحانه فكل واحد منها وجوده بنيره أي بالواجب بذاته، ثم منها ما يكون لها وجود في نفسه، اولا يكون لها وجود في نفسه

المطلق كالانسان موجود ثنائية لأن مفادها ثبوت الشيء ولا وجود رابط فيها كما قررنا في محله؛ وقضية محمولها الوجود المقيد كالانسان كاتب ثلاثية لأن مفادها ثبوت شيء شيء وفيها وراء الموضوع والمحمول وجود رابط. وفيها قد يذكر الرابطة وقد تحذف فع أنها ثلاثية^{٣٧} تكون ثنائية وثلاثية بمعنى آخر. وأما البسيطة فلم يكن لها رابطة رأساً.

→ والثاني هو الوجود الرابط، ثم الأول أي ماله وجود في نفسه إما أن يكون لنفسه كالجواهر الغير الحالة، أو يكون لغيره كالأعراض مطلقاً والجواهر الحالة مثل الصور الحالة في محالها، وكذا النفوس المتطبعة ونظائرها. في الواجب نفسيات ثلاثة أي في نفسه لنفسه بنفسه، وفي الجوهر الأولان أي في نفسه لنفسه، وفي العرض الأول فقط أي في نفسه، وأما إذا صار الجوهر ناعياً فله وجود في نفسه لغيره كالعرض فتدبر. وأما الوجود الرابط فالتفسيات الثلاثة كلها مسلوقة عنه و محكوم بكونه وجوداً بالغير لأنه في عداد ماسواه سبحانه لكنه اضمف مراتب الوجود، فإ حررنا دريت أن الوجود الرابطي ليس قسماً للنفسي بل هو قسم منه نعم أن المصنف بعد البيت المذكور أجادو احسن في بيان الاقسام، وغرضنا عدم تمامية البيت المذكور وكان الصواب أن يقول:

ان الوجود رابط ورابطي	هذا من التفسي دون الرابط
او نحوه بنظم آخر مثل ان يقال:	
ان الوجود قديكون رابطاً	متقابل النفسي خذ ضابطاً
وما هو النفسي منه الرابطي	أما ببيانها فهناك واضبط
لأنه في نفسه الخ.	

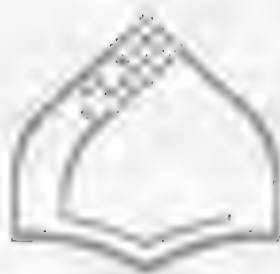
وبسط الكلام في المقام يطلب في رسالتنا «العمل الضابط في الرابطي والرابط».

٣٧. قوله: «وقد تحذف فع أنها ثلاثية...» أي أن القضية التي محمولها الوجود المقيد إذا حذفت الرابطة فيها كقولك الانسان كاتب، فهي ثنائية من جهة حذف الأداة الرابطة فيها، وثلاثية من جهة الوجود الرابط فيها؛ وأما القضية البسيطة كقولك الانسان موجود فهي ثنائية مطلقاً لانتفاء الرابطة رأساً فتدبر.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

کتابخانه و اسناد ملی



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

مفهوم اب شركة جزئي
 من واجب المصدق أو ممّا امتنع
 أو واحد أو أكثر قد وقعت
 أو متواط أو مشكك ثبت
 بأولوية أو أقدمية
 وبالأشك إن تشاقل بالآتم
 بالعام والخاص تشكيك قسم
 إن ما به التفاوت أيضاً غدا
 مثل الزمان إن ما به افترق
 وكل كائين قد تفارقا
 ومع تصادق كذا تساويا
 وواحد مستوعباً إن صدقا
 ذي النسبة إلى النقيضين مرت
 من وجه الأعم والأخص إن
 وللنقيضين التباين كسا
 ويوصف الكلّي بمنطقي

ومنه ما لم يأبها كلّي
 في العين أو ممكنه ولم يقع
 تشاقت أولاً كنفوس قد دخلت
 إن ساوت الأفراد أو تفاوتت
 أو يزيدية أو أكثرية
 يجمعها الكمال والنقص الأعم
 إذ هو ما فيه التفاوت علم
 فعند ذا تشكيك خاصي بدا
 مع حد بنفس ما به اتفق
 كلياً التباين قد لحقا
 ثم النقيضان هنا تكافيا
 كان الأعم والأخص مطلقا
 لكن بعكس ما على العين جرت
 من جانبين الصديق جزئياً زكن
 جزئياً التباين الكلّي قسا
 وبالطبعي وبالعقلي

فالمنطقي الكلي بحمل أولي
 فذان كالمشهور من مضاف
 كذلك الخمسة ثم الجزئي
 كلي الطبيعي هي الهيئة
 اذ ليس بالكلية مرهوناً
 فلا تحاده بشخصه يحق
 وليس فيها مثل واحد يحده
 وغيره لشائع الحمل كلي
 وللحقيقي المنطقي يسكافي
 فنطقي وطبيعي عقلي
 وجوده وجودها شخصية
 بكل الأطوار يلامقروناً
 وجوده ليس كوصف ما عتلق
 وجوده كان وجودات يسمه



مركز تحقيق الفكر الإسلامي

غوص في الكلّي والجزئي

مفهوم آي شركة أي ممتنع الصديق على الكثرة جزئي حقيقي ومنه أي من المفهوم عالم ياها كلّي. والكلّي ستة أقسام بل سبعة^١، كما قلنا: من واجب المصداق كمفهوم واجب الوجود، فإن نفس المفهوم كلّي لا يائي الشركة وإلا لما احتيج في إثبات التوحيد إلى البرهان؛ أو ممّا امتنع مصداقه في العين كشريك الباري؛ أو يمكنه أي ممكن المصداق ولم يقع شيء من أفراد كجبل من ياقوت وبحر من زبيق؛ أو واحد قد وقع كالشمس وغيرها^٢ من الممكنات التي نوعها منحصر في شخص واحد؛ أو أكثر

١. قوله: «بل سبعة» الاضراب ناظر الى قوله الآتي: وفي قولنا قد دخلت اشارة الى قسم آخر الخ اي ان غير المتناهي على قسمين اجتماعي كنفوس ناطقة انسانية على مذهب الحكماء فانها غير متناهية مجتمعة في الوجود بالفعل، وتعاقي وهو الكلّي الذي له افراد غير متناهية متعاقبة لاجتمعة الخ.
٢. قوله: «كالشمس وغيرها...» في التفسير الكبير للفخر الرازي، في تفسير قوله سبحانه: ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مستون، من سورة الحجر، نقل في كتب الشيعة عن محمد بن علي الباقر عليه السلام انه قال: قد انقضى قبل آدم الذي هو ابونا الف الف آدم اواكثر. انتهى. ونحوه ما في محاضرات الأوائل لعلاء الدين البسنوي من انه نقل في كتب المؤرخين والمتصوفين عن محمد بن علي الباقر الخ (ص ٦ ط ١ مص).

وقال المصنف في اسرار الحكم: المروي عن الامام محمد الباقر عليه السلام ولعلك ترى إنّ الله تعالى

قد وقعت تناهت كالكوكب السيار بل الكوكب مطلقاً، إذ لو كان غير متناه لزم البعد

→ أما خلق هذا العالم الواحد وتري أن الله تعالى لم يخلق بشراً غيركم بل والله لقد خلق الله ألف ألف عالم وألف ألف آدم وأنت في آخر تلك العالم وأولئك الآدميين. انتهى.

وفي دفتر الرابع من المثنوي للعارف الرومي:

آسمانها وزمین یک سیب دان
کز درخت قدرت حق شد عیان
توجو کرمی در میان سیب در
از درخت و بساغبانی پیخبر
وقال الأمير خسرو الدهلوي:

تو پنداری جهانی غیر از این نیست
زمین و آسمانی غیر از این نیست
چو آن کرمی که در گندم نهانست
زمین و آسمان وی همانست
شنیدم که هر کوكب جهانی است
جدا گانه زمین و آسمانی است
وما هو جديفي المقام نقله والاهتمام التمام بالاعتلاء الى ذري لطائفه كلام صاحب الفتوحات
المكية حيث قال في الباب السابع والستين وثلاثمائة منها يحكي عن عروج وقع له بحسب الباطن
حين مخاطبته مع ادریس النبي عليه السلام بهذه العبارة:

«قلت له: اني رأيت في واقعتي شخصاً بالطواف اخبرني أنه من اجدادي وسمي نفسه فسألته عن زمان موته؟ فقال اربعون ألف سنة.

فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته؟ فقال: عن أي آدم تسأل عن آدم الأقرب؟ قلت: بلى، فقال: صدق انني نبي الله ولا أرى للعالم مدة تقف عليها يحملتها إلا أنه بالجملة لم يزل خالقاً ولا يزال دنيا وآخرة، والآجال في المخلوق بانتهاء المدد لافي الخلق، فالخلق مع الأنفاس يتجدد.

فقلت له: فما بقي لظهور الساعة؟ فقال: اقتربت الساعة، اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون. قلت: فعرّفني بشرط من شروط اقترابها؟ فقال: وجود آدم من شروط الساعة. قلت: فهل كان قبل الدنيا دار غيرها؟ قال: دار الوجود واحدة، والدار ما كانت دنيا ولا آخرة إلا بكم، والآخرة ما تميزت عنها إلا بكم، وإنما الأمر في الأجسام اكون واستحالات وابتان وذهاب لم يزل ولا يزال. انتهى.

غرضنا أن الاخبار والأقوال في تعدد العوالم والشموس والأقار كثيرة، ولا يختص ذلك الحكم بعلم الهيئة في عهد دون عهد، فما قيل من أن وحدة الشمس بناء على الهيئة القديمة وأما على الهيئة الجديدة فالأقار كثيرة والشموس غير عديدة، فليس بصواب.

الغير المتناهي و هو محال؛ أولا تتناهي كنفوس ناطقة على مذهب الحكماء^٣، ففهوم

٣. قوله: «كنفوس ناطقة على مذهب الحكماء» النفوس الناطقة الانسانية عندهم غير متناهية لأن العالم قديم زمني لا كما ذهب اليه المتكلمون من انه حادث زمني. و حيث انه قديم فلا يخلو قط عن النفس الناطقة الحادثة بحدوث ابدانها كما تقرر في الحكمة المتعالية، لامع حدوث ابدانها كما هو ظاهر المشاء. وحيث ان النفوس جواهر عارية عن المادة واحكامها فهي باقية ابدأ وإن كانت بحسب الحدوث غير ازلية ولا يلزم القول بأن كل ما هو ابدئي فهو ازلي ايضاً، وذلك لأن ما هو ازلي فهو ابدئي ولا عكس كلياً. وكذلك لا يلزم القول بأن كل ما ثبت حدوثه ثبت زواله، وذلك لأن كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولا عكس كلياً ايضاً لأن بعض ما ثبت حدوثه بالمادة اومع المادة كالنفس امتنع عدمه بل هو ابدئي قال صلى الله عليه وآله خلقتم للبقاء لا للفناء، نعم النفس من حيث هي نفس لا تدوم لأن عنوان النفسية للجوهر النطقي حادثة بالاتفاق من الحكماء والمتكلمة. فان قلت القول بأن كل ما ثبت حدوثه ثبت زواله كعكس التقيض لقولهم: كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه. قلت: الحدوث من حيث ذلك العنوان المشار اليه فلا ينافي كون النفس روحانية البقاء فتبصر.

وان قلت: قد اشتهر من افلاطون الإلهي ان النفس قديمة. قلت ليس مراده من قدم النفس ان هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوصي بحدود بمحد خاص حيواني اشخاصها قديمة، كيف وهو يصادم البرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات ١٩ فراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا، كما افاده صاحب الاسفار في الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة منه (ج ١ ط ١ ص ٣١٩) وإن شئت فراجع الى الدرس الثالث من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول، أو الى العين التاسعة من كتابنا عيون المسائل وشرحه شرح العيون في شرح العيون.

وان قلت: كون النفوس الناطقة غير متناهية مبني على بطلان التناسخ وانحوتها من التناسخ والتناسخ والتراسخ.

قلت: العلم نقطة كثرتها الجاهلون، والتناسخ يرمز الى معنى دقيق ولطيف تفرقة نابعون ملهم الصواب في تحقيقه وتنقيبه في كتابنا العيون المقدم ذكره فعليك بالعين الرابعة والخمسين منه و شرحه شرح العيون.

وقوله: «غير متناهية مجتمعة في الوجود بالفعل» ناظر إلى أنها مجتمعة في الوجود بالفعل بعد مشارقتها

النفوس الناطقة كلّي يصدق على كثرة غير متناهية مجتمعة الوجود بالفعل إذ لا تزاحم ولا تصادم في المفارقات عن الأبدان كما قلنا: قدخلت أي تجردت عنها في الأتيام الخالية.

→ عن الأبدان. وهذا الكلام في ردالدواني حيث قال الى أنها لوكانت غير متناهية لامتنع اجتماعها في الوجود بالفعل. وانت تعلم ان الارواح المفارقة عن الابدان لا تزاحم ولا تصادم فيها لكونها مفارقات عن المادة واحكامها، وان الدار الآخرة وجنتها وجحيمها بمراتبها كلتيها ليست من سنخ هذه النشأة الممتدة بالمادة واحكامها الموجبة للتزاحم والتصادم. وقال صاحب الاسفار في الدواني: واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الأجنحة الواهية (ج ١ ط ١ ص ٨١). ومن كلمات العارف الرومي في ذلك المبحث قوله في اوائل الدفتر الأول من المشوي:

ده چراغ ار حاضر آری در مکان	هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون بنورش روی آری بی شک
منبسط بودیم و یک گنوهر همه	بی سروی پایا بدیم آنسر همه
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه ای کنگره

فان قلت: كما أنّ الارواح اي النفوس الناطقة الانسانية بعد مفارقتها عن الابدان نفوس مجردة متشخصة باقية ببقائها الأبدى، فلتكن قبل تعلّقها بالأبدان ايضاً وجودات متميزة ثم تعلّقت بالاجنة حسب اقدارها، كما ذهب اليه الطائفة المتكلمة.

قلت: هذا القياس محض الوهم ولا اساس له، فان النفوس الناطقة بعد حدوثها بحدوث البدن تشخصت بعلومها واعمالها من حيث انها ارواح مجردة، كما تشخصت بابدانها من حيث انها نفوس مدبرة فان العلم مشخص النفس، والعمل مشخص البدن من حيث انها نفس الانسان و بدنه على مبنى البراهين القاطعة والحجج البالغة في هذا المطلب الأمي فان للانسان ابداناً طويلة والتفاوت بينها بالكمال والتقص فصيح كثرتها في هذه النشأة هوالمادة وبعد المفارقة عنها حقائق ذواتها المصنوعة من العمل والعمل، وأما قبل حدوثها في هذه النشأة فلماصتح لتعددتها وكثرتها كما تقدم الإشارة الى ذلك من استحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المراتب والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات، إلا أن يتقوّ القائل بكثرتها قبل حدوثها بالآراء الفائلة الجزافية كما هو ديدنه.

ثم تقييد النفوس بالانسانية لاخراج النفوس الفلكية فانها متناهية عندهم وان كانت كالنفوس الانسانية ذوات ادراكات كلية، وحركاتها استكمالية على الوجه المقرر في علمه.

وفي قولنا: «قد دخلت»، إشارة إلى قسم آخر وهو الكلّي الذي له أفراد غير متناهية متعاقبة لا مجتمعة على مذهب الحكماء في أفراد الكليات الطبيعية سيما الأنواع المتولدة^٤ وهو مندرج في الكثير المتناهي بوجه إذ في كلّ زمان ودورة وكورة متناهية.

غوص في المتواطىء والمشكك

ومتواطىء أم مشكك^٥ ثبت الكلّي إن ساوت الأفراد أوتفاوتت بأولوية وخلافها. أو أقدمية وآخرية. أو أزيدية وأنقصية، وقد تخصص بالكم المتصل. أو أكثرية وأقلية، وقد تخصص بالكم المنفصل. وبالأشدة والأضعف وقد تخصص بالكيف وإن نشأ، فل بدل الأشد بالأتم فلا تخصص بالكيف يجمعها أي يجمع الستة الكمال والنقص أي إن قلت بدل التفاوت بكذا وكذا في تعريف الكلّي المشكك: التفاوت بالكمال

٤. قوله: «سيما الأنواع المتولدة» تكون الحيوانات إن كان من الزوجين الذكر والانثى كالإنسان والبقر والغنم واضرابها فهو التوالد؛ وإن كان من البخارات والتعفنات كالفأر والبق واطرابها فهو التولد. وقد جوّز الأطباء وسائر الحكماء تكون الإنسان مثلاً من التولد أيضاً. وإنما قال سيما الأنواع المتولدة لأن أمزجتها أحكم وأقوم وأتم من الحيوانات التولدية، ولذلك أنواعها كانت أشرف وأكمل من أنواعها، سيما نوع الإنسان هو أفضل الأنواع، كما أن فرداً منه وهو الكامل القطب الإمام أفضل ماسواه من الممكنات مطلقاً، ولذلك لا يمكن انقراض الأنواع المتولدة، بخلاف المتولدة فالقول بعدم تناهي أفراد المتولدة يتي بخلاف المتولدة. ثم البحث بالاستيفاء يطلب في رسالتنا المعمولة في المثل الإلهية التي هي أرباب أنواعها. وكونها غير متناهية مبين أيضاً على مذهب الحكماء من أن العالم قديم زمني، لا كما ذهب إليه المتكلمون بحدوثه الزمني. والكلام في الدورة والكورة قد تقدّم في أوائل التعليقات.

وإن قلت: إذا كان العالم قديماً كان مستغنياً عن المؤثر. قلت: القديم المستغني عن المؤثر هو القديم الذاتي لا الزمني، والحد الوسط في القياس الذي توهموا غير مكرر لأن القديم في الصغرى أي العالم قديم، هو القديم الزمني، والقديم في الكبرى أي وكل قديم مستغن عن المؤثر، هو القديم الذاتي.

٥. قوله: «أو مشكك» سمي مشككاً لأنه يشكك الناظر فيه بادئي النظر هل متواطىء أو مشترك لفظي.

والنقص لكفى لأن كمال كل شيء بحسبه و نقصه مقابله بالمعنى الأعم احتراز
عن النقص مقابل الزيادة المقدارين، فإنه محصص بالكم المتصل بالعام والخاصي
تشكيك قسم إذهوأي المشكك ما أي كلي فيه التفاوت علم وهذا عام يشمل كل
ما يقال بالتشكيك. إن ما به التفاوت أيضاً غدا فمعددا تشكيك خاصي بـ. أي
الكلي يكون بحيث كما في نفسه التفاوت، يكون من نفسه و بنفسه التفاوت؛
كالمعد فإن كل عدد مؤلف من الوحدات، وتفاوتها بالقلّة والكثرة، فما فيه التفاوت
الوحدات، وما به التفاوت أيضاً كثرات أقل وأكثر والكثرة هي الواحدات. وكذا
المقدار كالخط الطويل والقصير ما به المساواة امتداد طولي في جهة واحدة، وما
به المفاضلة أيضاً امتداد كذا.

و مثل الزمان إن ما به افترق فيه من التقدم والتأخر والطول والقصر، متحد بنفس
ما به اتفق ففيه ما فيه التقدم والتأخرين ما به فإنه زمني بنفس ذاته بخلاف الزماني
الذي كالإنسان الطبيعي، لأنه ما فيه التقدم والتأخر ولكن ليس ما به بل ما به هو
الزمان فهو زمني بالزمان. والحاصل أن الكلي^٦ إن لم يكن فيه التفاوت أي في حمله
على افراده بما ذكر فهو متواط كالبياض الصادق على بياض هذا الثلج وذلك الثلج و
ذلك الثلج. وإن كان فيه التفاوت فإن كان بأمور زائدة من القوابل والعوارض، فهو
المشكك بالتشكيك العام؛ كنور الشمس الصادق على الضياء ونور القمر والأظلال
وهذا يستسى مشككا إذ فيه التفاوت، وعمّا إذ كون الكلي فيه التفاوت يشمل هذا
والخاصي؛ ولكن مرجع هذا التشكيك إلى التواطؤ إذ التفاوت بالزوائد^٧. ففي هذه

٦. قوله: «والحاصل أن الكلي...» أي حاصل الغوص في المتواطى والمشكك، وبيان التشكيك
بقسميه.

٧. قوله: «إذا التفاوت فيه بالزوائد» أي كما أن الإنسان مثلاً يصدق على افراده متواطئاً والتفاوت فيها
بالأمور الزائدة التي هي عوارض مشخصة أو مصنفة، فكذلك نور الشمس صادق على الضياء وهو
الأصلي الذاتي الذي غير مكتسب، وعلى نور القمر المكتسب قال عز من قائل: هو الذي جعل الشمس

الأنوار يرجع الشدة والضعف والعلية والمعلولية إلى وجودها، لا إلى ماهيتها. وإن كان فيه التفاوت وبنفسه التفاوت^٨ بأن يكون لنفس الحقيقة عرض عريض وفي ذاته وبذاته التمام والتقصان فهو المشكك بالتشكيك الخاصي^٩. والنور الحقيقي عند الشيخ

ضياء^{*} والقمر نوراً (يونس ٦)، وعلى الأطلال أيضاً، والتفاوت فيها بالزوائد. والمراد بالزوائد ههنا الوجودات المتفاوتة شدة وضعفاً وعلية ومعلولية العارضة على ماهية النور ذهنياً، فقله: «ففي هذه الأنوار...» متفرع على قوله: «ولكن مرجع هذا التشكيك إلى التواطؤ إذاً التفاوت بالزوائد». والمراد من هذه الأنوار هو نور الشمس والقمر والأطلال فتبصر.

وإن قلت: أفراد الإنسان متفاوتة جداً، وقال رسول الله عليه الصلوة والسلام: «الناس كابل، مائة لا تجد فيها راحلة واحدة» فكيف يكون الإنسان متواطئاً صدقه على أفرادهِ ولا يكون مشككاً؟ قلت هذا الاختلاف في الكمالات الثمانية المتفاوتة وجوداً، والتواطؤ في الكمال الأول المأخوذ منه ماهيته وهو الصادق على أفضل أفرادهِ وعلى أخس أفرادهِ على السواء ولا تشكيك في الماهية، فتبصر.

٨. قوله: «وإن كان فيه التفاوت وبنفسه التفاوت» عطف على قوله: «وإن كان فيه التفاوت فإن كان بأمور زائدة» ثم مراد الإشراق من النور الحقيقي هو حقيقة الوجود عند المحققين من الحكماء. وفي الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار: إن كل موجود إذا لاحظته العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر إليه عما عداه، فلا يخلو إما أن يكون بحيث يتزعج من نفس ذاته بذاته الموجودة بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه، أم لا يكون كذلك بل يقتصر في هذا الانزعاج إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما، وانضمام شيء ما إليه، أو غير ذلك؛ فالأول هو المفهوم الواجب لذاته والحق الأول ونور الأنوار على لسان الإشراق، والوحدة الحقيقية عند الفيثاغوريين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية. الخ (ص ١٩ ج ١ ط ١).

كان الإلهيون من الرياضيين يعبرون عن المبدء الفياض تعالى شأنه بالواحد والوحدة، وبعض أهل العرفان يعبر عنه بالنقطة، والشيخ العربي يعبر عنه بالعشق، وقلت في ينبوع الحياة:

وقد ساقوا الحق الوجود تصادقاً	وساوى الوجود الواحد في البديهة
وقد عبروا عنه بمقتل ووحدة	وقد أفصحوا عنه بعشق ونقطة
وللبناس فيما يمشقون مذاهب	خليقتهم تحكي اختلاف السليقة

٩. وصاحب الأسفار عبر عن هذا التشكيك الخاصي بالتشكيك الاتفاقي، حيث قال في الفصل السابع

→ من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه؛ وإطلاق النور عليها — يعني على المذوات النورية والانوار العرضية — بالتشكيك الاتفاقي (ص ١٣ و ١٤ ج ١ ط ١) فالألفاق منسوب إلى قولهم: «ما به الاتفاق عين ما به الاشتراك» لأن قاعدة النسبة في المركبات هي أن ينسب الشيء إلى أحد أجزائه الذي أعرف من غيره وذو شأن خاص.

وبما أفاده المصنف نحو كلامه هذا في المقام ماقال، في تعليقه منه على الشواهد الربوبية في بيان عدم اختلاف المحققين من المشاء وصاحب الاسفار واهل العرفان في التوحيد الأصل القرآني أي كون الوجود صمداً وما سواه شئونه وإفلاله وإطواره؛ من أن اتحاد حقيقة الوجود فإنها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به التفاوت، لكن لا يقال عليها النوع لأنه وصف شئيه الماهية وإفقال يقال أنها سنخ واحد. وهذا طريقة الفهلويين في الوجود، وطريقة الشيخ الإشراقي في حقيقة النور فإن النور الأقهر والفاهر والاسفهد والنور العرضي عنده سنخ واحد. قال في حكمة الإشراق: النور كله أي جوهره كان أو عرضاً في نفسه لا يختلف حقيقة إلا بالكمال والنقصان. وقال أيضاً: الانوار المجردة لا تختلف في الحقيقة إلى غير ذلك. وعبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادي بأن تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة، وبأن الوجود يقبل الشدة والضعف ليست إحديها شديدة الأخرى، والأخرى ضعيفة الأولى. وإفقال يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته إذ الوجود بسيط فلوتباين مراتبه كانت بينوتها بنماد ذواتها البسيطة كنور وظلمة وعلم وجهل وقدره وعجز؛ ولو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف والحامد ونحوها، وجرار انزع مفهوم واحد من حقائق متباعدة بما هي متباعدة، ولشمت شبهة ابن كمونة ولم ينحل عقدها قط إذ لوجاز المتباعدة بنماد الذات في المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر، وكان معطي الكمال والفعلية فافداً لها، وإدعى البداة في بطلانه وفي وجدانه إياهما، ولم تكن الموجودات الآفاقية والانضية آيات الله تعالى، وهل تكون الظلمة آية النور، والعجز آية القدرة، والجفاف آية البلة؟ ولم يكن العلة حذاً تاماً للمعلول، والمعلول حذاً ناقصاً للعلة، كما قال القدماء ولم يكن ماهولم هو في كثير من الأشياء كما قال أرسطو طاليس، ولم يكن العلم النام بالعلة علماً تاماً بالمعلول كما قال به المحققون، بل عبروا بأدوات القصر وقالوا: ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، ولم يكن التغيرات الطولية استكمالاً ولها للفعلية ثم ليس كما أنها في السلسلة العرضية الكونية خلق ثم ليس، ولا الموجودات الكاملة بالنسبة إلى الناقصة كاجمال و تفصيل ولف ونشر ولا جامماً لجميع فعليات مادونه مع شئ زائد، وبطلان التوالي كشبهت الملازمة

الإشراقي هكذا. و عند المحققين من الحكماء حقيقة الوجود هكذا، إذ لها درجات متفاوتة في الكمال.

غوص في النسب الأربع

وجه حصر النسب في الأربع، أنّ كلّ كليّين فإنّما أن يصدق أحدهما على كلّ ما يصدق عليه الآخر، أو لا يصدق، فإن صدق فإنّما مع العكس، وهما المتساويان، أو لا مع العكس، فالذي صدق هو الأعم مطلقاً والآخر أخصّ مطلقاً، وإن لم يصدق على كلّ، فإن صدق على بعض فكلّ منها أعمّ وأخصّ من وجه، وإلاّ فهما المتباينان، كما قلنا: وكلّ بالنسب^{١٠} كليّين قد تفارقا كليّاً التباين قد لحقا ومع تصادق كذا أي كلياً تساويان ثمّ التقيضان هنا أي تقيض المتساويين تكافياً. أي متساويان أيضاً وواحد فقط مستوعباً إن صدقا كان أي تحقق الأعم والأخصّ مطلقاً ذي النسبة أي هذه النسبة التي هي العموم والخصوص مطلقاً إلى التقيضين أي تقيضي الأعم والأخصّ مطلقاً، سرت لكن بعكس ما على العين جرت أي تقيض الأعم، أخصّ وتقيض الأخصّ، أعمّ ومن وجه الأعم والأخصّ إن من جانبين الصدق جزئياً زكن أي علم والتقيضين أي تقيضي الأعم والأخصّ من وجه التباين كسا^{١١} بكسر الكاف جزئياً تشبيهاً للإتصاف بالإكتساء. والتباين الجزئي هو المشترك بين التباين الكلّي والعموم من وجه فإنّه صدق كلّ من الكلّيين بدون الآخر في الجملة، فإن صدقاً معاً أيضاً كان

→ ظاهر عند أرباب التحقيق والله وليّ التوفيق (ص ٥ ط ١).

١٠. قوله: «بالنسب» لأنّ كلّ كليّين مفعول به لقوله قد لحق، واللف لحقاً للاطلاق؛ وقوله كليّاً تميز للنسبة في قد تفارقا.

١١. قوله: «كسا» بكسر الكاف مخفف الكساء الثوب المعروف خبر للتباين، وجزئياً حال عن التباين.

بينها عموم من وجه، وإن لم يتصادقا أصلاً كان بينهما تباين كلي. فاللذان بينهما عموم من وجه قد يكون بين نقيضيهما أيضاً عموم من وجه كالحَيوان والأبيض فبين نقيضيهما أيضاً عموم من وجه. وقد يكون بين نقيضيهما تباين، كاللأحجر والأحيوان فهما عموم من وجه لتصادقهما في الماء مثلاً، وتفارقهما في الحجر والحَيوان، وبين نقيضيهما تباين كلي و التباين الكلي قسا الألف بدل نون التأكيد الخفيفة أي بين نقيضي المتباينين أيضاً تباين جزئي، فإن الموجود والمعدوم بينهما تباين كلي، وكذا بين نقيضيهما وبين الحجر والحَيوان تباين كلي وبين نقيضيهما عموم من وجه كما مر آنفاً.

غوص في ذكر أقسام أخرى للكلي

ويوصف الكلي بمنطقتي^{١٢} وبالطبيعي وبالعقلي فالمنطقي هو الكلي بجمل أولي والحمل الأولي^{١٣} ماهو مفاده الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب المفهوم مثل:

١٢. قوله: «ويوصف الكلي بمنطقي...» أي يطلق الكلي بالإشتراك اللفظي عليها. قال المحقق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات: والكلي يقع بالإشتراك — أي الإشتراك اللفظي — على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعي، وعلى العموم الذي إذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي، وعلى الملحق مع اللاحق وهو العقلي (ص ٣١ ط الشيخ رضا).

١٣. قوله: «والحمل الأولي...» وقد أفاد في غرر الفرائد أيضاً بقوله (ص ١٠٧ و ١٠٨ ط ١):

الحمل بسالذاتي الأولي يُوصف	مفهومه اتحاد مفهوم محرف
فكل مفهوم وإن ليس وُجد	فنفسه بالأولي ماقصد
وبالصناعي الشائع الحمل صفا	وباتحاد في الوجود عُرفا

أي مفاد الحمل الذاتي الأولي أن الموضوع نفس مفهوم المحمول ذاتاً وماهية، لا وجوداً فقط كما في الحمل الشائع، ولكن بعد أن يلحظ نحو من التغاير كتغاير الإجمال والتفصيل في حل الحذ على المحدود، وملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته، أو يمكن أن يسلب عن نفسه، و ملاحظته لا كذلك بل كما هو هو كقولهم في مبحث الماهية: الإنسان من حيث هو إنسان إنسان لا غير؛ وفي مبحث الجمل: ما جعل الشمس مشمماً بل جعل موجوداً، فإن الشمس مشمش في ذاته

«الإنسان انسان»، و «الإنسان حيوان ناطق»؛ والحمل الشائع مفاده مجرد الإتحاد بينها بحسب الوجود مثل «الكاتب متعجب»، «المتعجب ضاحك» أي هو هو وجوداً لا مفهوماً فالكلي المنطقي، نفس الكلي ومجرد الكلية لاشيء، ذلك الشئ هو الكلي. بخلاف الطبيعي كطبيعة الإنسان والفرس وغيرهما فإن كل واحد منها شئ، ذلك الشئ هو الكلي كما قلنا: وغيره وهو الطبيعي والعقلي لشائع الحمل كلي إما بضم الكاف^{١٤} مخفف كلي، وإما بكسرهما، أمر من وكل يكل، والياء للإطلاق، واللام على الأول للتعليل، وعلى الثاني للاختصاص.

فذان كالمشهور من مضاف^{١٥} بيان آخر للتمايز بينها وبين المنطقي بأن ذين

→ اذ ثبتت الشئ لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال.

وانما يلحظ في الحمل الذاتي الأولي نحو من التباير ليفيد الحمل إذ لكونه ضرورياً بمعنى أي واجباً، وبديهيّاً يتراعى أنه لا يفيد لكن ليس كذلك إذ يفيد فائدة معتداً بها فإن قولك الانسان انسان في المقامين بمنزلة أن يقال: الانسان الذي يجوز عند السائل ان يفقد نفسه، حيث إن سؤاله في قوة هذا التجويز هو الانسان الذي هو واجد نفسه بمنع فقدان لنفسه. وانما قلنا انه في قوة هذا لأن من يقول لم جمل الورد ورداً، والشوك شوكاً، والملك ملكاً، والشیطان شیطاناً، ونحو ذلك؟ فكانه يجوز ذلك كما لا يخفى.

وانما سمي هذا الحمل ذاتياً إذ لا يجري إلا في الذاتيات، وأولياً لكونه أولى الصدق أو الكذب. والحمل الشائع الصناعي هو أن الموضوع والحمول متحدان في مقام الوجود مثل الضاحك كاتب، فانها وجوداً واحداً، وأما مفهوماً وذاتاً فإين أحدهما من الآخر؟ والتسمية ظاهرة.

١٤. قوله: «كلي إما بضم الكاف...» لوقال - قدس سره - هكذا لخلص من ذلك التكلف:

فالأول منها بمسلي أولي	كلسي أما غيرة متأسلي
فبالصناعي الشائع كلسي	وفسرك آخر هـ نـ حاجـ علي

فذان كالمشهور الخ.

١٥. قوله: «فذان كالمشهور من مضاف» المضاف من الأجناس العالية. واعلم ان من الماهيات ما يستقل بالمعقولة من غير حاجة الي غيره يقاس اليه، ومنه ما لا يعقل إلا بالقياس الي غيره والثاني هو المضاف؛ وهو قسمان: حقيقي ومشهوري، وذلك لأنه إذا عقل بالقياس إلى غيره قائماً أن يكون

كالضاف المشهوري وهو قسمان أحدهما نفس الموصوف بالإضافة، كذات الأب مثلاً، وثانيها الذات مع الوصف؛ والأول يناسب الطبيعي والثاني العقلي وللحقيقي أي المضاف الحقيقي الكلّي المنطقي يكفي فإن المضاف الحقيقي نفس الإضافة كالأبوة. وهذا كما أنّ الأبيض الحقيقي نفس البياض، والمتصل الحقيقي نفس الإتصال، والموجود الحقيقي نفس الوجود، فنفس الكلية هي الكلّي ولا يعتبر الذات في المشتق بل مدلوله^{١٦}، القدر المشترك بين البسيط والمركب من الذات و مبدء الاشتقاق كذلك

له وجود خاص سوى ذلك وهو المضاف المشهوري كالأب والإبن فإن للأب وجوداً ماثراً لمعقوليته بالقياس إلى غيره؛ وإما أن لا يكون له وجود سوى معقوليته بالقياس إلى غيره وهو المضاف الحقيقي كالأبوة والنوة ونحوهما.

إذا عرفت ذلك بان لك أن الكلّي المنطقي كالمضاف الحقيقي فانه نفس الكلية كما أن المضاف الحقيقي نفس الإضافة؛ وأن الكلّي الطبيعي والعقلي كالمضاف المشهوري فالطبيعي كنفس الموصوف بالاضافة من المضاف المشهوري، والعقلي كالأذات مع الوصف منه، فإن لجميع المقولات اقتداء بالوجود والواحد فكما قديراد بالموجود نفس الوجود و قديراد به المنعوت و قديراد به الشيء الموجود، فكذلك المضاف قديراد به نفس الإضافة، و قديراد به الشيء المعروض للإضافة، و قديراد به مجموع الأمرين، والأول يناسب المنطقي والثاني يناسب الطبيعي والثالث يناسب العقلي.

١٦. قوله: «ولا يعتبر الذات في المشتق بل مدلوله...» ضمير مدلوله راجع إلى المشتق. وقوله: مبدء الاشتقاق، عطف على الذات أي المركب من الذات ومن مبدء الاشتقاق. والمراد من المشتق في المقام هو المضاف المنقسم إلى البسيط أي المضاف الحقيقي، وإلى المركب أي المضاف المشهوري. والحقيقي هو نفس الإضافة، والمركب هو الموصوف بالاضافة. فالمشتق حقيقة هو نفس مبدء الاشتقاق سواء كان مضافاً أو غيره، والمركب من مبدء الاشتقاق ومن الذات هو المشتق مجازاً وفي المشهور.

وأما لا يعتبر الذات في المشتق لان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير فإن الفصل مثلاً كالتناطق امر بسيط لا يدخل فيه شيء لاعاماً ولا خاصاً. وجملة الأمر أن الشيء أي الذات المعتبر في الفصل إما شيء عام، وإما شيء خاص، والشيء العام هو العرض العام أي الشئبة والفصل مقوم النوع فيلزم أن يكون العرض العام فصلاً مقوماً؛ وإما شيء خاص وهو بقرينة الموضوع الشيء الذي يحمل عليه المحمول أي تلك الذات هي الشيء الخاص المتخوذ في المحمول،

الأقسام الخمسة^{١٧} التي هي الجنس والتنوع والفصل والخاصة والعرض العام كالمقسم الذي هو الكلي.

ثم الجزئي أيضا كذلك يوصف بهذه الثلاثة فنطقي كل واحد من هذه الستة

→ وليس هو إلا ذات الموضوع فيجب أن يكون حمل المحمول على الموضوع ضروريا فينقلب مادة الإمكان الخاص المتغيرة في حمل المحمول على الموضوع ضرورية لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري. مثلاً إذا قلنا: الإنسان ضاحك، لو اعتبر الشيء الخاص في الضاحك والشيء الخاص المتغير فيه بقرينة الموضوع هو الإنسان فقد أخذ الإنسان في الضاحك وثبوت الإنسان هذا للإنسان ضروري والحال أن الضاحك يحمل على الموضوع أي الإنسان بالإمكان الخاص. فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع إليه الضمير الذي يذكر فيه، أي هذه الصيغة مضبوطة لربط الضحك المأخوذ لا بشرط بالموضوع.

١٧. قوله: «الأقسام الخمسة...» الدالة في كون الكليات خمسة أن كل ما يدن عليه باللفظ إما موصوف وإما صفة، والصفات إما علل ومباد وإما عوارض ولوازم، فالأول الذاتي، والثاني العرضي، والذاتيات إما مشتركة وإما مميزة، والمشاركة الأجناس، والمميزة الفصول؛ والعرضيات إما أن تعم الموصوف وغيره، وإما أن تخصه فالأول العرض العام، والثاني الخاصة؛ وأما الموصوف فهو النوع.

وفي شرح المطالع للقطب الرازي: أن الكليات منحصرة في الخمس: الجنس والتنوع والفصل والخاصة والعرض العام؛ وذلك لأن الكلي إما أن يكون تمام ماهية ماتحته من الجزئيات التي لا يتكرر إلا بالعدد فهو النوع، أو يكون جزء منها فإن كان مقبولا في جواب ما هو بحسب الشركة فهو الجنس وإلا فهو الفصل، أو خارجاً عنها فإن اختص بطبيعة واحدة فهو الخاصة وإلا فهو العرض العام (ص ٧٦ ط عبد الرحيم).

والشيخ استدل على الحصر في الشفاء بأنه إما أن يكون ذاتياً أو عرضياً، فإن كان ذاتياً فإما أن يدل على الماهية أو لا يدل فإن دل على الماهية فإن كان دالاً على الماهية المشتركة فهو جنس، وإن كان دالاً على الماهية المختصة فهو نوع، وإن لم يدل على الماهية فلا يجوز أن يكون اعم الذاتيات المشتركة وإلا لدل على الماهية المشتركة فيكون أخص منه فهو فصل لأنه صالح للتمييز عن بعض المشاركات في اعم الذاتيات، وإن كان عرضياً فإما أن لا يكون مشتركاً فيه فهو الخاصة، أو يكون فهو العرض العام.

وطبيعي وعقلي. فنفس مفهوم النوع وهو النوعية نوع منطقي، و الإنسان مثلاً نوع طبيعي، والمجموع نوع عقلي؛ وقس عليه.

ثم شرعنا في بيان التمايز بين الثلاثة بوجه آخر وهو أنه لا شك أن الكلي^{١٨} المنطقي غير موجود في الخارج فإن الكلية من العوارض العقلية للمفاهيمات في العقل ولهذا كانت من المعقولات الثانية^{١٩} فلا يحدّثها شيء في الخارج، فهي كسائر المعقولات الثانية التي هي موضوعات مسائل المنطق وكذا الكلي العقلي، لأن الإنسان مثلاً بشرط الكلية ليس موجوداً في الخارج إذ الشيء مالم يتشخص، لم يوجد والكلية معتبرة فيه وهي غير موجودة كما علمت.

وأما الخلاف في وجود الكلي الطبيعي^{٢٠} هل هو منتف عن الأعيان راساً لأنه

١٨. قوله: «لا شك أن الكلي...» والحق أن يقول لا خلاف مكان قوله لا شك حفظاً لقوله الآتي: و إنما الخلاف في وجود الكلي الطبيعي أنه كما فعله في تعليقه على الاسفار الآتي ذكرها حيث قال: لا خلاف — وأما الخلاف. فالمراد أنه لا خلاف في أن الكلي المنطقي وكذا الكلي العقلي غير موجودين في الخارج وإنما الخلاف في وجود الكلي الطبيعي الخ.

١٩. قوله: «ولهذا كانت من المعقولات الثانية» قد تقدم استبقاء البحث عن المعقولات الثانية في تعليقه على مفتاح الكتاب.

٢٠. قوله: «وأما الخلاف في وجود الكلي الطبيعي...» قال القطب الرازي في شرح المطالع: إن الداهيين إلى وجود الطبيعة في الخارج في ضمن الجزئيات قد اختلف مقالهم: فمنهم من قال إن أمراً واحداً في الخارج قد انضم إليه فصل أو تشخص فصار نوعاً أو شخصاً ثم آخر فصار آخر وهكذا فهو شيء واحد بعينه موجود في ضمن جزئياته وهو معنى الاشتراك. ومنهم من أحال ذلك وقال: ليس هناك أمر واحد بل هو في العقل والموجود في الخارج حصصه التي تشمل عليها أفرادها فليس طبيعة الحيوان أمراً واحداً في ضمن جزئياته بل الموجودات والحيوانات وهي حصصه الموجودة كل منها في ضمن جزئ في الخارج ومعنى اشتراكه أنه مطابق لها على معنى أن المعقول من كل حصّة هو المعقول من الأخرى. انتهى (ص ٧٩ — ط عبد الرحيم).

الأقوال في وجود الكلي الطبيعي عديدة: فالحكماء القائلون بإصالة الوجود تحقيقاً ذهبوا إلى أنه موجود بعين وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال ذاته.

ماهية الشيء والماهية اعتبارية محضة، أو موجود ٢١ والوجود وصف له بحال متعلقو ٢٢

→ وجهور المتكلمين ذهبوا الى انه موجود بمعنى وجود اشخاصه كما قال التفتازاني في التهذيب: والحق أن وجود الكلبي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال متعلقه أي فرد موجود. وهذا المذهب بظاهره يرجع الى القول بأن الكلبي الطبيعي منتف عن الأعيان رأساً وذلك لأنه ليس بموجود بل افراده موجودة كما تقول زيد كرم غلامه. وهذا هو القول الثاني. واختاره القطب الرازي في شرح المطالع بوجهين غير وجيهين، وإن شئت الاطلاع عليها فراجع اليه (ص ٥٩ ط عبد الرحيم).

والقائل بأصالة الماهية في التحقق واعتبارية الوجود، وإن كان يرى أن التحقق وصف له بحال ذاته كالأول ولكن القول بأصالتها قائل بل باطل. وهذا هو القول الثالث. والقول الرابع هو أن الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن افراده ويتصف بالأضداد، وسيأتي التحقيق فيه في آخر النصوص.

قال المصنف في تعليقه منه على الفرع في أقوال القوم في الكلبي الطبيعي، منهم من افترط فقال بوجود الماهيات وهم القائلون بأصالة الماهية، ومنهم من فترط فيه ونفاه مطلقاً، ومنهم من قال بوجوده بالعرض لكن لا على الوجه اللطيف الذي قلنا في معنى ما بالعرض بل كاتصاف الجالس في السفينة بالحركة العرضية. ومنهم من قال أن وجود الكلبي الطبيعي هو وجود رب النوع. ومنهم من يقول بوجوده كما ظنه الممداني، والكل مزينة.

و أما قوله: «هل هو منتف عن الأعيان رأساً» فالظاهر أنه لاستيعاب الوجوه المحتملة، والأ فلا قائل به صريحاً ولذا لم يمد في عداد الآراء وقال والثاني هو الحق، ولم يقل والثالث هو الحق، أي الثاني من قسمي القول بأنه موجود هو الحق، والآل الثاني هو ثالث الاحتمالات المذكورة، إلا أنه نقل القول بانتفائه رأساً في تعليقه منه على الفرع كما تقدم. وكون الماهية اعتبارية، ومن المعقولات الثانية لا ينافي بتحققها بواسطة تحقق الوجود الحقيقي. وكأن عبارة الملام عبد الله في حاشية التهذيب أولي حيث قال: وإنما النزاع في إن الكلبي الطبيعي هل هو موجود في الخارج بوجود افراده، أم لا بل ليس الموجود فيه إلا الأفراد؟

٢١. قوله: «أو موجود» عطف على قوله «منتف» خبر عن هو كمنتف. وما في النسخ المطبوعة من قبل من التعبير بموجودة مكان موجود، فهو من سهو الناسخ، أو من الأغلاط المطبعية.

٢٢. قوله: «والوجود وصف له بحال متعلقه» كما ذهب اليه المتكلمون، وقوله: «أو وصف له بحال ذاته» على مذهب الحكماء القائلين بأصالة الوجود بالتحقق، وتحقيق الماهية بواسطة.

أي فرد موجود، أو وصف له بحال ذاته؟ والثاني هو الحق لكن لا بمعنى أصالة الماهية في التحقق، لأن الوجود الحقيقي هو الأصل في التحقق، بل بمعنى أن إسناد التحقق إليها بالحقيقة وليس تجوراً عند العقول الجزئية^{٢٣} لأن الماهية بشرط الوجود موجودة^{٢٤}

وقوله: «والثاني هو الحق» يعني الثاني من قسمي الوجود كما صرح به في آخر البحث بقوله: «فوصفها بالتحقق وصف بحال نفسها». وقد تقدم الإشارة إليه، فلا يرد ما قاله المبدئي سره. والأولى أن يقول والثالث لأنه ثالث الاحتمالات المذكورة.

٢٣. قوله: «عند العقول الجزئية» متعلق بقوله: التحقق إليها بالحقيقة. والقول بالتجوز سيصرح به حيث يقول: ولوثقوه بالتجوز كان بنظر عرفاني أوبرهاني أدق لا يعرفه إلا الراسخون. وسنشير إلى وجهه. والمراد من العقل الجزئي هو العقل النظري المقابل للقلب على لسان العارف. قال الشيخ العارف العربي في الفص الشمسي من فصوص الحكم متمسكاً في ذلك بقوله سبحانه إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ما هذا الفظه: لتقلب - أي لتقلب القلب - في أنواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأتي المحصر في نفس الأمر فما هو ذكرى لمن كان له عقل. وقال الشارح القيصري: إن القلب لكونه محلاً لتجليات مختلفة من الإلهية والربوبية وتقلب في صورها يتذكر ما نسيه مما كان يحده قبل ظهور في هذه النشأة العنصرية ويجد هنا ما أضاعه كما قال عليه السلام: الحكمة ضالة المؤمن، والعقل أي القوة النظرية من شأنه أن يضبط الأشياء وبقيدتها فيحصر الأمر الإلهي الذي لا ينحصر في نفسه فيما يدركه والحقيقة تأتي و تمنع من ذلك. (ص ٢٧٨ ط ١ إيران). وقد تقدم نبصرة في ذلك عند قول المصنف في آخر الفصوص الأول: والفكر حركة إلى المبادي الخ.

٢٤. قوله: لأن الماهية بشرط الوجود موجودة» الكلي الطبيعي هي الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة. والماهية المطلقة هي الماهية اللا بشرط والمقسم مطلق عن هذا الإطلاق، نظيره في الوجود أن الصادر الأول مطلق لأنه رق منشور لجميع الكلمات الخلقية من العقل الأول إلى الهوى الأول، وأما الوجود الصمدي جل شأنه فمطلق عن هذا الإطلاق. لذا قال العلامة ابن الفناري في مصباح الانس: أن الوجود العام - يعني به الصادر الأول - لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه - يعني كالأول تعالى بعينه - لولا تقيده بنسبة العموم - يعني لولا تقييد الوجود العام أي الصادر الأول بنسبة العموم. (ص ٧٠ ط ١ - إيران). وإلى هذه النكتة العليا أشار المصنف في الفرر بقوله: وهو - أي الكلي الطبيعي المقسم - غير مقيد بشي ولو باللبشرية فهو كمطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق والوجود المقيد، انتهى.

واللا بشرط عينه اذ هو مقسم له والمقسم يحمل بهو هو على أقسامه ٢٥.

يعني بمطلق الوجود إما الوجود الصمدي على مشرب العارف، أو مطلق الوجود الذي هو موضوع الفلسفة على مبحث الفيلسوف المشاء، وبالوجود المطلق الصادر الأول، وبالمقيد الكلمات الوجودية على مشرب العارف، وإما ما يراه الفيلسوف فيها فظاهر. فافهم.

والماهية المخلوطة هي الماهية بشرط الشيء: والماهية المجردة هي الماهية بشرط لا وتفصيل البحث عنها يتطلب في غرر الفرائد (ص ٩٠ ط الناصري) حيث يقول: غرر في اعتبارات الماهية:

مخلوطة مطلقة مجردة عنسند اعتبارات عليها موروثة

٢٥. قوله: «والمقسم يحمل بهو هو على أقسامه» اذ المقسم معتبر في أقسامه بل هو عينها، وهي موجودة فكذلك هو فالكلي الطبيعي موجود بأعيان اشخاصه لأن في الخارج شيئاً يصدق عليه الماهية، فنشأ حكم الحكماء بوجود الكلي الطبيعي بعين وجود اشخاصه هو صحة الحمل ولا معنى لحمل المعدوم على الموجود. وحيث انه موجود في الطبائع الخارجية سمي بالكلي الطبيعي. وقد مثل وجود الكلي الطبيعي في الخارج بوجود اعيان افراده بخاتم يضرب في موارد عديدة فإن كل مورد منها هو صورة ذلك الخاتم.

واعلم ان المتكلمين قالوا إن الطبيعي ليس بوجود في الخارج لأن شيئاً واحداً لا يتصف في زمان واحد بأوصاف متضادة وبأمكنة مختلفة، ولست أدري أنهم كيف غفلوا عن أن الكلي الطبيعي ليس بواحد عددي بل واحد نوعي ولا يصح في الثاني ما قالوا في الأول.

ثم إن للشيخ الرئيس كلاماً متيناً غاية المتانة في وجود الكلي الطبيعي في الخارج وإن كان غرضه من كلامه هذا أمراً آخر وهو أن الموجود ليس منحصراً في المحسوس فقط، حيث أفاد بقوله الشريف في الفصل الأول من النقط الرابع من الاشارات في الوجود وعلة ما هذا لفظه: تنبيه، انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره يفرض وجوده عمال، وأن ما لا يتخضع بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ من الوجود؛ وانت يتأق لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك لا تشكك في أن وقوعه على زيد وعمرو يعني واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون، فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد اخرج الشفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب؛ وإن كان محسوساً فله لامحالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا

ولانستدل بالجزئية^{٢٦} كما اشتهر إذ ليس إلا بشرط جزءاً خارجياً للماهية بشرط

يتأتى أن يحسن ولا أن يتخيل إلا كذلك فإن كل محسوس و كل متخيل فانه يتخصص لاحالة بشي من هذه الأحوال و اذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال؛ فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف و كذلك الحال في كل كلي. وقال الشارح نصير الدين الطوسي: ان الشيخ يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس و ما في حكمه وهم الشبهة و من يجري مجراهم ممن يدعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً حكمها على المحسوسات — الى أن قال: والشيخ تبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عاقبة أوخاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الأبن والوضع والكم والكيف مثلاً كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الانسان، بل كل انسان محسوس و هو الانسان المحمول على الأشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج وإلا فلا يكون هذه الأشخاص اناساً. ثم قال: واعلم ان الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الأول هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان أوناطق أوواحد أوغير ذلك. و معنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة؛ والأول مشترك فيه، والثاني غير مشترك فيه، ولذلك فتر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا يختلف فيها الكثرة. انتهى ما اردنا من نقل كلام العلمين الشيخ والطوسي في الأمر المشار اليه. وفي لؤلؤة الميزان للفاضل الحمداي (ص ٧٤ ط ١):

ان الطبيعي لدى من انصفا	وجوده في العين فاقصد الخسفاً
بل ليس للفردي وجود إلا	وجوده اذ هو وفيه حسلاً
اذ الطبيعي متى ما يبدو	في أحسن الظرفين فهو الفرد
فليس في الخارج للفردية	معنى سوى تشخص المهيّة

٢٦. قوله: «ولانستدل بالجزئية» استدلوا على كون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج بالجزئية. كما نقلها القطب الرازي في شرحه على الشمسية حيث قال: والكلي الطبيعي موجود في الخارج لأن هذا الحيوان موجود، والحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود و جزء الموجود موجود فالحيوان موجود و هو الكلي الطبيعي (ص ٤٨ من الطبع الاعلى بخط التفريشي).

وفيه انهم ان ارادوا به انه جزء من الماهية الذهنية لهذا الحيوان فسلم لكن لا يلزم من وجود هذا

شيء فالإنسان الشخصي والفرس الشخصي والبياض الشخصي وغيرها من الماهيات المخلوطة بالوجود، موجودة في العالم والطبيعي منها وهو اللابشرط، المقسم لأي خصوصية منها، متحد معها فوجود أحد المتحدين وجود الآخر. نعم الوجود الحقيقي واسطة في العروض^{٢٧} لتحقيق الماهية، لا واسطة في الثبوت.

→ الحيوان في الخارج وجود ماهية ذهنية ولا وجود جزئها فيه. وإن أرادوا به أنه جزء من الماهية الخارجية لهذا الحيوان فلا نسلم أنه جزء منها بل هو أول المسئلة. فتأمل. ثم إن دليل الجزئية ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس.

وفي المطالع وشرحه للقطب: وجود الكلّي الطبيعي في الخارج يقيني لأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج و جزء الموجود موجود فالحيوان الذي هو جزؤه إما الحيوان من حيث هو أو الحيوان مع قيد، فإن كان الأول يكون الحيوان من حيث هو موجوداً، وإن كان الثاني يعود الكلام في الحيوان الذي هو جزؤه ولا يتسلسل لامتناع تركيب الحيوان الخارجي من أمور غير متناهية بل ينتهي إلى الحيوان من حيث هو. وعلى تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لأن الحيوان جزء الحيوان الذي هو مع القيود الغير المتناهية ويمتنع أن يكون معه شيء من القيود والألّا لكان ذلك القيد داخلياً فيها وخارجاً عنها فاذن الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج وهو الكلّي الطبيعي.

ثم المصنف - قدس سره - مشى على هذا الممشى في غرر الفرائد (ص ٩٢ ط الناصري) حيث قال - بعد البيان بأن الكلّي الطبيعي مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة -: وكيف يكون قسم الشيء موجوداً ومتقسم غير موجود والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد وبينها الحمل موافقة وهو الاتحاد في الوجود؟ وهذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي أولى وأخف مؤنة مما هو المشهور من أنه جزء للشخص والشخص موجود و جزء الموجود موجود، لأن كونه جزء للشخص ممنوع إذ ليس جزء في الخارج كيف وبين عنوان الجزئية وعنوان الحمل المعتبر في الطبيعي مطلقاً تهافت. ثم قال: وإنما قلنا أولى لا الصواب إذ يمكن حمله على الجزء التحليلي فإن مفهوم النوع جزء ماهية الشخص فإن ماهيته بما هو شخص مفهوم النوع مع العوارض المشخصة، ومفهومي الجنس والفصل جزءاً من النوع، وأما الوجود فوجود الجميع واحد وجعلها واحد. انتهى ما أردنا من نقل ما افاد، وبذلك يعلم وجه التأمل في قولنا آنفاً.

٢٧. قوله: «الوجود الحقيقي واسطة في العروض» قد يقال واسطة في الثبوت ويراد بها ما يقابل الواسطة في الإثبات، وقد يقال واسطة في الثبوت ويراد بها ما يقابل الواسطة في العروض وهذه هي المرادة

ههنا. وأما الأول أي الواسطة في الثبوت في مقابل الواسطة في الإثبات فهو أن يكون الواسطة علة للنسبة الإيجابية أو السلبية المطلوبة في النتيجة في الواقع و نفس الأمر كما في البراهين اللمبية فإن البرهان اللتمي هو مفيد العلم من العلة أي من الحلة الأوسط بالمعلول، ولا يخفى عليك أن البرهان اللتمي مع أنه واسطة في الثبوت واسطة في الإثبات أيضاً لأن الحلة الأوسط في البرهان مطلقاً سواء كان لتمياً أو إثباتاً بل في كل قياس لابد أن يكون علة لاثبات الأكبر للأصغر والتصديق به أي دالاً على ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن، فلا يمكن انفكاك الواسطة في الثبوت عن الواسطة في الإثبات بخلاف العكس فإن البرهان الإثباتي بل القياس مطلقاً علة لحصول العلم بتلك النسبة سواء كان مطابقاً للواقع أو لم يكن، كما سيأتي قوله في ذلك في البرهان اللتمي والإثباتي من أن الوسط الواسطة الإثبات بكل أن يدعى واقعاً على ثبوت الأكبر للأصغر كما يدل على ثبوته له في الذهن فهو لم. وأما الثاني أي الواسطة في الثبوت المتقابلة للواسطة في العروض فهو أن الواسطة في الثبوت يكون منشأً للاتصاف بشئ بالذات وهي قسمان أحدهما أن يكون نفسه متصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء. وثانيها أن لا يكون كالشمس الواسطة لظلمة أو لاسوداد وجه القمر و أبيضاض الثوب مثلاً فيصيح أن يقال إن الواسطة في الثبوت هذه هي التي قد لا تنصف بما فيه الواسطة مع اتصاف ذي الواسطة به في الحقيقة مطلقاً.

وأما الواسطة في العروض فهي أن تكون منشأً لاتصاف ذي الواسطة بشئ ولكن بالعرض أي بالمجاز لملاقة كواسطة حركة السفينة لحركة جالسها، أي يكون لذلك الشئ صحة السلب عن ذي الواسطة والواسطة نفسها متصفة به في الحقيقة، واتصاف ذي الواسطة به من باب الوصف بحال المتعلق فواسطة الوجود الخاص لتحقق ماهيتها من هذا القبيل لأنه متحقق بالحقيقة، وهي مسلوقة التحقيق في ذاتها. إلا أن صحة السلب في بعض أنحاء هذه الواسطة ظاهرة كما في حركة السفينة و حركة جالسها، وفي بعضها خفية كما في أبيضية الجسم و أبيضية البياض، وفي بعضها أخرى كالجنس في باب التحصل حيث أن الفصل محطه فإن الجنس لا مرتبة له في التحقيق يكون فيها خالياً عن تحقق الفصل لفناء كل جنس في فصله، ولا سيما في البسائط، وكل مبهم في معناه، والواسطة في العروض في الطبيعي و شخصه، والماهية و وجودها من هذا القبيل. فصحة سلب التحقيق والتحصل هنا بالنظر الدقيق البرهاني، بل باعانة من الذوق العرفاني؛ وأما بعد التناول فالتحقق لذي الواسطة هنا حقيقي و صحة السلب منتفية لأن فناء الماهية في الوجود أشد من فناء الجنس في فصله فتتحققها به أشد من تحققه به فصحة سلب الوجود عن الكلي الطبيعي ضعيفة، وثبوت الوجود له كاد أن يكون

→ بالحقيقة. فالكلي الطبيعي موجود بحكم العقل الفكري، وهذا حقيقة عقلية، مجاز عرفاني. وبهذا يمكن التوفيق بين قولي المذهب والثاني فإن الطبيعي موجود بواسطة في العروض، وغير موجود لصحة سلب الوجود وإن كانت هذه الصحة الخلق واحتاجت الى زيادة تدقيق وإعانة مذاق وشيق. هذا ما افاده في مواضع من الفرز جعلناه بياناً لقوله في المقام. (ص ٩٢ و ١٤١ ط الناصري). وكذلك له قدس سره تعليقة على الفصل الرابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الأسفار هي في الحقيقة حائزة لأصول المطالب في هذا البحث العميق يليق نقلها وينبغي التوجه التام الى فهمها والاهتمام بها لبيان ما أتى بها هيئتها وهي مايلي:

اعلم انه لاخلاف يمتد به بين المشائين واهل الإشراق وغيرهم من المحققين في وجود الكلي الطبيعي المعبر عنه بالماهية في السنة الحكماء، وبالعين الثابتة في لسان الفراء وبغير ذلك. نست أعني بالكلي الطبيعي الماهية لا بشرط التي وجودها في الذهن وهي اعتبار عقلي، بل الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة. وهذا اعني المقسم أشد إيهاماً من المطلقة التي هي من أقسامها.

ثم كيف لا تكون موجودة ومن أقسامها المخلوطة؟ وهذا القدر من المؤنة يكفي لاثبات هذا المطلب، ولا حاجة الى أخذ حديث الجزئية كما في الدليل الذي ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس، لأن الماهية لا بشرط ليست جزءاً للماهية بشرط شيء، إنما الجزء هو الماهية بشرط لا، إلا أن يكون منظور الشيخ من اللا بشرط ما هو المتحقق في ضمن بشرط لا فيصبح الجزئية، ويكون استدلالاً بوجود الماهية بشرط لا أعني المادة على وجود الماهية لا بشرط كما ان ما ذكرناه استدلالاً بوجود المخلوطة عليه، ولا حاجة الى ما ذكره المحقق اللاهيجي من أن المراد الجزء العقلي.

وإنما الخلاف في أنها بعد جعل الجاعل موجودة بالأصالة والوجود واسطة في الثبوت، أو موجودة بالعرض والوجود واسطة في العروض؟

والواسطة في العروض على أنحاء:

أحدها ما هو من قبيل حركة السفينة وجالسها حيث ان جالسها غير متصف بالحركة حقيقة.

وثانيها ما هو من قبيل أسودية الجسم والسواد، حيث انها موجودة ان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا وان كان السواد متحداً معه إذا أخذناه لا بشرط، وذو الواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة.

وثالثها ما هو من قبيل الجنس والفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلاً.

و مراد القائل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطة في العرض ليس من قبيل الأول، إذ قد عرفت

لكن الوسطة في العروض لها أقسام: منها كحركة السفينة لحركة جالسها؛ ومنها كأبيضية البياض لأبيضية الجسم، حيث إن الأولين موجودتان بوجودين منفصلين في الوضع، والأخيرتين كذلك ولكن متحدتان في الوضع؛ ومنها كالجنس والفصل

→ أن الكلّي الطبيعي بالمعنى المذكور موجود بلاشأنه مجازي الإستناد، نعم لانباتي باطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون في العلم.

ولامن قبيل الثاني لأن الجسم وان كان أسود بالحقبة ومن هذه الجهة يناسب ما نحن فيه إلا أن له وجوداً بدون السواد، وليس للماهية وجود في مرتبة وتقرر بدون عارضها. وانما هو من قبيل الثالث لكن بينه وبين ما نحن فيه فرق، فان وجود النوع ينسب الى الجنس والى الفصل واليهما معاً أعني النوع، وما نحن فيه من قبيل الظل وذو الظل.

إذا عرفت ذلك فنقول: لانزاع بين القائلين بأصالة الوجود وبين القائلين بأصالة الماهية في اعتبار الحثية التعيلية و كذا التقييدية في حمل الوجود على الماهية، إذا الماهية بحسب نفسها لا تأتي عن الوجود والعدم، فإذا كانت الحثية التقييدية مجرد مفهوم الوجود، او الإضافة المقولية الى الجاعل كما يزعم هؤلاء المحجربون عن شهوده، لم يستحق حمل الوجود إذ ضم معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الوجود لأن هذا المفهوم يساوي الماهيات في عدم الإبقاء عن الوجود والعدم، فانه وجود بالحمل الأولي، بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم حكه كذا.

وأما الإضافة الإشرافية فهي عين نور الوجود، كما ان الابداء الحقيقي لا المصدري عين الوجود الحقيقي، وينتزه اتحاد عدد هما الذي هو روح حروفها. (ص ٣٨ و ٣٩ ج ١ ط ٢).

بيان: قوله: «و ينتزه اتحاد عدد هما الذي هو روح حروفها» يعني ينتزه هذا القول الثقيل بأن الابداء الحقيقي عين الوجود الحقيقي، اتحاد الابداء والوجود في العدد لأن عدد كل واحد منها مع حرف التعريف خمسون، وبلا حرف التعريف تسعة عشر كحروف بسم الله الرحمن الرحيم؛ واصطلاح ارباب علوم الارثماطيق على ان الحروف اشباح والأعداد ارواح كما قال العلامة محمود بن محمد الدهدار المتخلص بالعياني في قصيدته المسماة بكنوز الأسماء بالفارسية:

نزد اهل غرر واهل عيان حرف جسم و عدد اوسست جوجان
ويسمى الأرواح بالقوى ايضاً، مثلاً قال الشيخ الاكبر واليدر الازهر في الدرالمكتون والجواهر المصون في علم الحروف من تلى بسم الله الرحمن الرحيم عدد قواه الظاهرة ٧٨٦ ثم صلى على النبي وآله ١٣٢ فانه لا يسأل شيئاً الا أعطاه، وان واظب على ذلك يرشك أن يكون مستجاب الدعوة.

حيث إنَّ الفصل علةٌ لتحصل الجنس وهما متحدان في الوجود للحمل، سيما في البسائط^{٢٨} الخارجية. وهذا مناسب لتحقيق الماهية^{٢٩} بواسطة تحقق الوجود الحقيقي. لكن ليعلم أنَّ الماهية اعتبارية انتزاعية وإن كانت من الإعتباريات النفس^{٣٠}

٢٨. قوله: «سما في البسائط» لأن المركب كالجسم له مادة وصورة خارجيتان فالاجسام مركبات خارجية، فلها مادة ذهنية أيضاً مأخوذة بشرط لا، وصورة كذلك، والمادة الذهنية جنس والصورة الذهنية فصل. وهذه المادة متحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً ومختلفة معه باعتباري بشرط لا ولا بشرط، وكذا هذه الصورة مع الفصل الطبيعي. وأما البسائط سواء كان جوهرية أو عرضية فما به الإشتراك أي الجنس، وما به الامتياز أي الفصل فيها متحدان وجوداً فالمادة والصورة أي الجنس والفصل في أعراض الجسم مثلاً مأخوذتان بشرط لا في العقل فقط، وليست لها مادة وصورة خارجيتان والأل كانت الأعراض أجساماً، ولذا كانت الأعراض بسائط خارجية.

٢٩. قوله: «وهذا مناسب لتحقيق الماهية...» أي الوجه الأخير من أقسام الوسطة في المروض وهو نحو كون الفصل علة أي واسطة لتحصل الجنس مناسب لتحقيق الماهية بواسطة تحقق الوجود الحقيقي. فاتحادهما اتحاد الماهية والمعين، واتحاد اللا متحصل والمتحصل، وإن شئت قلت اتحاد السراب والماء أو نحوها من تعبيرات تمثيلية أخرى.

٣٠. قوله: «وإن كانت من الاعتباريات النفس الأمرية» قد حررتنا وجوه البحث عن نفس الأمر في رسالتنا المعمولة فيها «رسالة في نفس الأمر» وقد طبعت مع سبع رسائل أخرى باسم «ثمان رسائل عربية» وهاجرى من القلم في مفتحتها أن كلمة النفس بمعنى الذات، والأمر بمعنى الشيء، وإطلاق النفس على الذات والأمر على الشيء شائع ذائع؛ فنفس الأمر بمعنى ذات الشيء وحقيقته، فالشيء الذي له حقيقة فله نفسية بذاته واقعية في حد ذاته فهو موجود في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر. والواقعيات في نظام الكون الأحسن الأتم هي صور علمية نطلبها ونبحث عنها ونقيم البرهان عليها فإذا حصلت لناصرنا عالمين فيتفرع عليها نتائج حقة نستفيد بها في شئون أمورنا الدنيوية والأخروية. لا تتغير تلك الواقعيات عن حقائقها بفرض فارض وتصور متصور واعتبار معتبر. مثلاً الأربعة زوج، والإنسان ممكن، والجسم المتناهي متشكل هي أحكام واقعية نفسية لا فرضية اعتبارية محضة، يترتب عليها نتائج علمية حقيقية بخلاف القول بأن الأربعة فرد مثلاً فإنه لا نفسية له أصلاً، وهكذا غيره من الكواذب الأخرى. فنفس الأمر هي عبارة عن أمر أصيل قوم لا يتطرق إليها بطلان بل هي متن من متون الأعيان وتختم من تخوم الضرورة والبرهان،

الأمريّة إلا أن اعتباريّتها لا تنافي بتحققها بواسطة الوجود الحقيقي بل تؤكد^{٣١} إذحيث

أي حد من حدودها وأصل من أصولها الثابت أزلاً وأبداً سواء كان ذلك الأمر موجوداً في الخارج أو في الذهن.

وبخلاصة الأمر في بيان نفس الأمر أن من المباحث الرئيسة في الفلسفة الإلهية والعرفان الحقيقي هو البحث عن نفس الأمر. ويعني بها صور حقائق القضايا الصادقة المتحققة في متن النظام الأحسن الوجودي التي لها في كل مرتبة من مراتب العوالم الطولية ظهور خاص، وتلك القضايا حاكية عنها والكواذب بأسرها عارية عن نفس الأمر.

وإذا عرفت معنى كون الشيء له نفس الأمر وإن كان اعتبارياً فاعلم أن الماهية من الإعتباريات النفس الأمرية إلا أن اعتباريتها هي تحققها بواسطة الوجود الحقيقي و يترتب على تلك الأمر الاعتباري الذي له نفسية أحكام واقعية صادقة حقيقية.

وفي معنى ذلك الاعتبار أقاد صائن الدين في مقدمة تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد بقوله: إن الوجود عندهم لنا كان أمراً زائداً على ماهيات الموجودات ولم يكن لشيء منها تحقق إلا باقترانه إليه ودخوله في نوع من أنواع مطلق الحصول حقيقياً كان أو اعتبارياً، تخيلوا أن نسبة الماهيات إلى الوجود كنسبة الأجسام إلى الخيزر، فكأن لكل جسم اختصاصاً طبيعياً بكون خاص لا يمتدّ من نوع ذلك المكان أصلاً، كذلك الماهيات بالنسبة إلى الوجود، فإن منها ما لا يكون لها تحقق إلا بحسب الفرض العقلي وهو الذي وجودها في القوى المدركة فقط كالنسب والإضافات الإعتبارية، وهذا النوع من الوجود يسمى عندهم بالوجود الفرضي والأمور الإعتبارية معروضاته.

ومنها ما يكون لها تحقق خارج الفرض والإعتبار سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد، ويستوى عندهم بالوجود الحقيقي والوجود في نفس الأمر. ومن هذا القسم منه ما يكون بالقياس إلى الخارج أيضاً موجوداً وهو المسمى بالوجود الخارجي أي الخارج عن المشاعر؛ ومنه ما يكون تحقّقه في المشاعر كالتنسب والإضافات الحقيقية وسائر ما يقع في الدرجة الثانية من التعلّل. انتهى (ص ١٣ و ١٤ ط ١ - إيران).

وبالجملة أن الكلي الطبيعي مما له تحقق ونفسية خارج الفرض والإعتبار بواسطة الوجود الحقيقي فوصفه بالتحقق وصف بحال نفسه وبالحقيقة العقلية والعرفية؛ ولا ينبغي قولنا بأن الكلي الطبيعي تحقّقاً ونفسية خارج الفرض والإعتبار، قولهم بأن الماهية اعتبارية انتزاعية فتدبر. وأما التجوز العرفاني فأمر أشمخ من هذه المباحث كما يأتي.

٣١. قوله: «بل تؤكد» أي تؤكد الإعتبارية وجود الماهية بواسطة تحقق الوجود الحقيقي.

لا فرد ذاتي بغير واسطة لما كان الفرد الذاتي لمفهوم الوجود، فرداً لها ومنشأً لانتزاعها فوصفها بالتحقق وصفٌ بحال نفسها وبالحقيقة العقلية والعرفية. ولوتفوه بالتجوز^{٣٢}

٣٢. قوله: «ولوتفوه بالتجوز...» يعني لوتفوه بأن وصف الماهية بالتحقق ليس وصفاً لها بحال نفسها بالحقيقة، بل بالتجوز كان ينظر عرفاني وبرهاني أدق لا يعرفه إلا الراسخون في الحكمة المتعالية. وفي الفصل الاول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار: الماهيات ليست محكوماً عليها بحسب ذواتها ولوفي وقت وجودها المنسوب اليها مجازاً عند العرفاء (ج ١ ط ١ ص ١٩).

وذلك النظر الشامخ العرفاني والبرهاني ان الوجود واحد وحدة حقة حقيقية شخصية ويتوزع اتحاد عدد الوجود والواحد الذي هو روح حروفها. فهو صمد لا خوف له وليس ماسواه إلا شؤنه والشئون روابط عضة واضافتها الى ذلك الوجود الصمدي إشراقية لامقولية.

و بعبارة أخرى أن ماسواه رابط لرابطي بمعنيها المستعملين في اعيان جميع ماسواه سبحانه، لا بمعنيها المستعملين في القضايا، فان الوجود الرابط يطلق في الحكمة المتعالية على ماسواه سبحانه بمعنى أن المعلول مطلقاً بالنسبة الى علته المفوضة رابط بل ربط صرف وفقر محض الى القيوم تعالى كالمعنى الحرفي لا استقلال له، فوجود المعلول من حيث هو وجوده يعينه للعلّة الفاعلية التامة أي المعلولات هي انحاء الوجودات بالجعل الابداعي البسيط، فيقال للوجودات المعلولة روابط محضة لاستقلالها، واضافتها الى علتها المفوضة اضافة اشراقية قائمة بطرف واحد عيني هو وجود علتها جلت شأنها.

وفي قبال هذا الوجود الرابط، الوجود الرابطي بالمعنى الذي ذهب اليه القوم في الفلسفة الرائجة من أن وجود المعلول بالنسبة الى علته وجود رابطي يعني أن للمعلول وجوداً مستقلاً عن العلة إلا أنها منسوب اليها ولا يصح سلب هذا الانتساب عنه، أي لا يصح اتسلاخ المعلول عن هذا الانتساب الى العلة.

والوجود الرابطي بهذا المعنى يأباه قطرة التوحيد الحقيقي الصمدي، فان الكل روابط صرقة لانفسية لها، بمعنى أنها ليس لها وجود في نفسه بالنسبة الى الوجود الصمدي، إلا أن يكون مراد القوم من الانتساب الإضافة الإشراقية بقريئة كلماتهم الأخرى في الجعل والتوحيد على ما استوفيتا البحث عن ذلك بالتحقيق والتنقيب في رسالتنا المعجولة في الجعل وسيأتي كلام المصنف في خاتمة الكتاب من ان العلامة الدواني لعله يشير الى هذا التوحيد الصمدي في طريقته التي سماها ذوق التأملين وهي أن الواجب تعالى هو حقيقة الوجود التي لا افراد ولا مراتب ولا انواع لها وهو المنسوب اليه لكل ماهية، ولا سهم لها من الوجود إلا الانتساب اليه.

كان بنظر عرفاني أوبرهاني أدق لا يعرفه إلا الراسخون في الحكمة. إذا عرفت هذا فلنشرح المتن:

كلّي الطبيعي هي الماهية اي الماهية التي هي المقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة وجوده وجودها شخصية لأنّ اللا بشرط، الذي هو المقسم متحد مع البشرط شيء المسمى بالمخلوطة كما يتنا إذ ليس الطبيعي الذي هو المقسم بالكتابة مرهونا كالعقلي، بل بكلّ الأطوار بدا مقرونا فلا تحاده بشخصه^{٣٣} بحق وجوده ليس كوصف ما اعتلق أي وصفه بالوجود وصف بحال نفسه لا بحال متعلقه كما فصلنا وليس فيها أي في الأطوار والأشخاص مثل واحد^{٣٤} عددي يحده وجوده اي وجود الطبيعي كان وجودات يعد أي

→ وقد اجاد المصنف في تعلية منه على الفرع حيث قال: (ص ١٧٤ ط الناصري): ان حصر الوجود الحقيقي في الحق تعالى لا يتنافى وجود موجودات بوجودات مستعارية تجازية بضرب من البرهان و يشرب اعل لأهل الذوق والعيان، وأما عند أهل الكثرة فهي موجودة بالحقيقة كيف وعند هؤلاء الغفلة والجهلة هذا الوجود للأرض، وذلك للسماء، وذلك لما بينهما، وهذا الوجود لزيد، وهذا عمرو وهكذا، وكذا ان يمكن أن يتخطي إلى الملكوت الأسفل والأعلى فاين وجود الله؟ نعم لما سمعوا من أهل العيان والبرهان من الانبياء والأولياء والعلماء والفضلاء أن الله تعالى موجود نطقوا به بالتقليد؛ وهؤلاء العميان في شقاق مع من يقول من أهل العيان:

گر بمعلم آیم او ایوان اوست	ور بجهل آیم او زندان اوست
گر بخواب افتم مسنان ویم	ور به بیداری بدستان ویم
گر بگریم ابر پرزرق ویم	ور بخندیم آن زمان برق ویم
گر بخشم و جنگ عکس قهر اوست	ور بصلح و عذر عکس مهر اوست
ما کنیم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ

٣٣. قوله: «(فلا تحاده بشخصه)» الضميران كلاهما يرجعان الى الكلّي الطبيعي، والباء بمعنى مع.

٣٤. قوله: «(وليس فيها مثل واحد)» مراده الشيء الواحد لا يكون اشياء متعددة. قال — به — في الفرع (ص ٩٤ ط الناصري):

ليس الطبيعي مع الأفراد كالآب بسل آبسا مع الأود
وقال في شرحه: ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب الواحد مع اولاد متعددة كما زعمه الرجل

الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان، ونقل عنه أنه كان يظن أن الطبيعي واحد بالعدد ومع ذلك موجود في جميع الأفراد ويتصف بالأضداد، وشتت عليه الشيخ وقدح في مذهب. انتهى

وفي ذلك التمثيل ناظر الى كلام الشيخ في الفصل الثاني من المقالة السابعة من الهيات الشفاء في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل حيث قال في الرد عليهم على زعمه: أنت إذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ماضل فيه هؤلاء القوم خمسة - الى أن قال: والسبب الثاني غلطهم في أمر الواحد (يعني انهم لم يعلموا أي شيء معنى الواحد) فإننا إذا قلنا: إن الإنسانية معنى واحد لم يذهب فيها إلى أنها معنى عددي واحد، وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون للكثيرين بل هو كآباء لأولاد (لأبناء - خ ل) متفرقين، وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع آخر الخ (ص ٤٧٠ ط ١ رحلي).

بيان: قول الشيخ قد استقصينا الكلام في هذا في موضع آخر، ناظر الى رسالة مفردة له في هذا الباب، وقد ذكرها صاحب الأسفار أيضاً في الفصل الثاني من المنهج الثالث من المرحلة الأولى منه في تقرير الحجج في اثبات الوجود الذهني حيث قال في الطريقة الثالثة من تلك الحجج:

وبالجملة الكلبي الطبيعي باهر كلي، أو معروض الكلبي من حيث كونه معروض الكلبي والكلية له تحقق في الخارج فإن هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالقليلة فضلاً عن الحكماء الأكابر، وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم أن الكلبي باهر كلي مما لا وجود له في الخارج. وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شتت فيها كثيراً على رجل غزير الحاسن كبير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم أن معنى وجود الانواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها أمر موجود فيها، قائلاً هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء؟ وكأن ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون إن الأشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة الواحدة والمعنى الكلبي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الأعيان وهو فاسد. الخ (ج ١ ط ١ ص ٦٧).

وأما ذلك العالم الذي صادفه الشيخ في مدينة همدان فلا يدل أنه كان همدانياً كما أنه دائر في الألبسة بالرجل الهمداني وذلك لأن الشيخ صادفه بمدينة همدان والمصادفة لا تدل على أن أحدهما أو كليهما من أهل ذلك البلد.

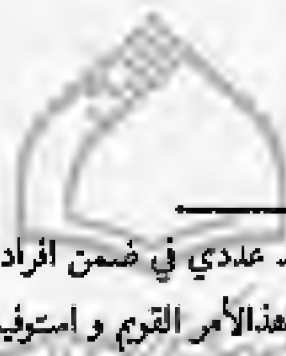
ثم إن المحاسن جمع الحسن كالمشايخ جمع الشيخ والمقاييس جمع القبح، ومعنى كونه غزير المحاسن أنه كان عالماً ذافنون لأنه كان كثيف اللحية كما أنه سافر في الألسنة أيضاً حتى رأينا من كان يدرس اللآلي يفتر غزير المحاسن بكثيف اللحية هازلاً ضاحكاً. وعلى هذا المتوال قد رأينا أيضاً غير واحد من الذين في كسوة العلماء وغيرهم من الشيخ والشاب ربما يمازج بعض منهم آخر، أو يطلعن في ركافة عقله وقلوبه رأيه بتلك اللفظة فيقول هازلاً ساخراً بالنظم والنثر: انه رجل همداني، أو يصفه أويناديه بالرجل الهمداني؛ ومنشأ هذا اللفظ الفاحش وإساءة الأدب هرسوء فهمهم من النقل المذكور من أن الشيخ صادف في مدينة همدان رجلاً من العلماء كبير السن غزير المحاسن.

وفي ذلك رسالة لبعض افاضل عصر الشيخ الرئيس أرسلها الى علماء مدينة بغداد المعروفة بمدينة السلام وقد ذكر الشيخ فيها بقوله: «ان رجلاً من اهل بخارا» ولا يبعد أن يكون ذلك الرجل هو الشيخ نفسه وقد عبر عن نفسه بقوله: ان رجلاً من اهل بخارا الخ. بل الظن المتأخيم للعلم، بل العلم حاصل بأن صاحب الرسالة هو الشيخ نفسه أرسلها الى مدينة السلام إلا أنه كان أحب أن تكون الرسالة بلسان غيره وما في الرسالة يحول حول حوار الشيخ وذلك العالم الذي صادفه الشيخ في مدينة همدان، وقد طبعت مع أربع رسائل للشيخ في جامعة طهران بعنوان الذكري الألفية للشيخ الرئيس سنة ١٣٧٣ هـ ق = ١٣٣٢ هـ ش. وبعض عبارات مفتتحها بعد التسمية هكذا:

سلام الله على مشايخ العلم والحكمة بمدينة السلام - الى قوله: وبعد ان رجلاً من اهل بخارا (يعني به الشيخ الرئيس نفسه) أحب الفلسفة وجهدها فيها بمقدار ما اوتي من المقدور. ولما عرّضت له الشفرة إلى هذه البلاد لي قوماً متن أخذوا عنكم، فكانوا يحلونه محل اهل العلم، وكان يسمع منهم اصولاً مشاكلة لما أخذها من معلميه والكتب التي استفرغ في تدبرها جهده والنتائج التي نتجت لفكره حتى بلغ مدينة همدان فصادف بها شيخاً كبيراً غزير المحاسن وافر العلوم متقناً في العلوم الحكيمة والشريعة السمعية فاستأنس واستطاب مجاورته، إلا أنه لما استكشف مذاهبه صادفها غريبة عجيبة مباينة لما فهم عن الأقدمين أما المنطق فنطق آخر، وأما الطبيعيات فطبيعيات آخر، وأما الإلهيات فتمط مناسب لكلام الصوفية عجيب، ورأي له أيضاً في الهندسة رقاً آخر. ويُعجب من شيء لا يزال يصير عليه عند كل مخالفة يُفترض، ويقول: ان هذا بديهة، وإن هذا اجماع، وإن هذا مأخوذ من أفواهكم معشر الحكماء بمدينة السلام ومن أفواه سلف منكم قد انقرض، الخ. (ص ٧٣-٧٥ ط ١ - إيران).

اقول وإني أرى أن ذلك العالم الكبير كان راسخاً في الحكمة المتعالية والحقائق العرفانية ويشير في

ليس كوجود زيد، فإنّ وجودات عمرو و بكر و خالد ليست وجوداً له بخلاف الطبيعي إذ يحمل عليها بهو هي . وقد صادف الشيخ في مدينة همدان رجلاً من العلماء كبير السن غزير المحاسن يقول: إن الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفرادهِ . وتحقيق هذه المسألة^{٣٥} على الحكيم الإلهي لا على المنطقي الباحث عن المعقولات الثانية إلا أنّها تذكر في كتب المنطق للتمايز بين الثلاثة كما ذكرنا.



قوله: «إن الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفرادهِ ويتصف بالأضداد» إلى رب النوع و أفرادهِ علي ما استقصينا الكلام في هذا الأمر القويم واستوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم في رسالتنا المعمولة في السُّئَل الإلهية، وهي لم تقطع بعد. واتصاف وجود واحد عددي يدل على انه وجود كلي سعي كما قال العارف ابوسعيد احمد بن عيسى الخزّاز: ان الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها — الى آخر ما نقله عنه الشيخ الاكبر الطائي في الفص الادريسي من فصوص الحكم، والشيخ الرئيس لم يكن قائلًا بالمثل، وعقد الفصل المذكور من الهيات الشفاء في الرد عليهم وإن كان في كلماته الأخرى جري الحق على لسانه في حقّية الرأي بالمثل وصحة العقيدة بهم، على التفصيل المذكور في الرسالة المشار إليها لنا.

٣٥. قوله: «ونحقيق هذه المسألة...» لأن العلم بأحوال اعيان الموجودات الخارجية على ماهي عليه في نفس الأمر على عهدة الفلسفة، ولا يحقّ عليك ان البحث عن الوجود الخارجي للكلّي الطبيعي من تلك الموجودات الخارجية، و موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول كما تقدم في تعليقة علي مفتتح الكتاب والمعقولات الثانية ليست بأعيان، إلا ان هذه المسألة تذكر في الكتب الميزانية للتمايز بين الثلاثة أي الكلّي الطبيعي والمنطقي والعقلي.



مركز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی



کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

ایمان و سنجش



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

الجنس ما على الحقايق حمل
والجنس قد كان تمام المشترك
فمثل حساس وإن قد شركا
فإن بدالجواب عن مهية
هو الجواب عن جسمها فهو
التوع ما على كثير اتفق
إيهام جنس حسب الكون هذا
فاني الوجود هو في أنسواءه
والتوع ذاته في العقل جا
فالتوع فيه تم دون أغطية
نوع حقيقي كذا الاضافي
والثان ما قيل عليه ضمما
بينها المموم والخصوص من
بالجسم والتوع البسيط البين سم
ترتيب الأجساس كالمزقي عبر
كذلك الأنواع قد تنازلت

إن شركة الحقايق بما سئل
يحتوي على أي من الأجزاء اشترك
فصل بعينه لك ليس جنسكا
والبعض من ذي الشركة الجنسية
قريب البعيد ماخالفه
عند سؤال ما الحقيقة صدق
اذكونه السدائرين ذاوذا
لاحسب المهية اذهبي هي
أو عالم الأرباب متاخرجا
والجنس مضمود بكل الأوعية
بوجه الجزئي له يكافي
مع غيره الجنس لدى بجواب ما
وجه فالانسان تصادفاً قن
والجزئي بالأخص من شيء رسم
لجنس أعلى من مقولات عشر
إلى الأخير كادم فيه فنت

ومن هنا ينوع الأنواع دعي
وما يقابل في جواب أي شيء
في شركا القريب بالقرب عرف
ثم الذي لنوعه مقوم
وإن يبدل سائل بالعرض
حقيقة يعرض أو حقايقا
من عارض يعرض للإنية
مثل وجود عارض مهية
منفارق يندوم أو يزول
ولازم من فكه العقل امتنع
وغيره يثن على خلافه
من لازم المهية من حيث هي
هذان لازما وجود مقتضي
ذاتي شيء لم يكن معللا
وكان أيضا بين الثبوت له
وعرضي الشيء مثل العرض
والخارج المحمول بمن صميمه
كذلك الذاتي بهذا المكان
من لاحق لذات شيء من حيث هي
فمثل الإمكان هو الذاتي

وفصله فصل الفصول قد تعي
في جوهر الشيء هو الفصل بني
فصل وفي البعيد بالبعد وصف
فهو لجنه هو المنقسم
جوهرة فعرض في الغرض
فخص أو عم ذوا طرايسقا
وعارض شينية المهية
شينية مطلقة شينية
بطوا سراعاً سلب أو حصول
فبين للشيء في الدرك تبع
وجي لعد الياق من أصنافه
واللازم العمي والسذني أفقه
وليس لازم الوجودين الماضي
وكان ما يسبقه تعقلا
وعرضيه اعرفن مقابله
ذاكالبيض ذلك مثل الابيض
ينفاير المحمول بالضميمة
ليس هو الذاتي في البرهان
بمسلاتوسيط لسغير ذاته
لا الذاتي الإيساغوجي بل ثاني

غوص في ايساغوجي

الجنس ما أي كلي على الحقائق المختلفة تحمل إن جهة شركة الحقائق أي تمام ذاتيها المشترك بينهما بما هو سئل^١ فإذا سئل «الإنسان والفرس والبقر ماهي؟» يقال: حيوان. والجنس قد كان تمام المشترك وهو ما يحوي على أي من الأجزاء اشترك بين المسؤول عنها في السؤال، كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس حيث يحوي على تمام الأجزاء المشتركة بينهما، وكالجسم النامي، الحاوي على الأجزاء المشتركة بين الإنسان والشجر، بخلاف الجنس كما قلنا: فمثل حساس بالنسبة الى الإنسان والفرس وإن قد شركا بينهما لكن لا يحوي على الأجزاء المشتركة بينهما كالنامي والمتحرك بالإرادة فهو فصل بعيد لك ولأبناء نوعك ليس جنسكا إذ ليس تمام المشترك.

ثم نذكر أن الجنس قريب و بعيد والفرق بينهما فإن بدا الجواب عن ماهية كالإنسان والبعض، من ذي الشركة الجنسية كالفرس فيقال: الحيوان في السؤال عنها بما هما؛ وبجواب به أيضاً عن السؤال عنه و عن البقر، و عنه و عن الغنم وغيرها

١. قوله: «بما هو سئل» فخرج الفصل لانه يقال في جواب أي شيء في جوهر الشيء، وكذلك النوع لانه كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو، وأما الباقيان فهما خارجان عن الماهية.

من المشاركات في الحيوانية كما قلنا: هو الجواب عن جميعها فهو جنس قريب والجنس البعيد ما خالفه كالجسم الثامي حيث يقع جواباً عن السؤال بالإنسان والشجر، ولا يقع جواباً عن السؤال بالإنسان والفرس مع اشتراكهما فيه.

النوع

النوع ما أي كلي على كثير متعلق بصدق اتفاق أي متفق الحقيقة عند سؤال ما الحقيقة أي «ما» الحقيقية، احتراز عن «ما» الشارحة. أو المعنى ما حقيقة ذلك^٢ الكثير المتفق صدق أي حمل. إيهام جنس دفع إشكال: ما الفرق حيث يعد الجنس ماهية مبهم، والنوع ماهية متحصلة وكل منها لا تحصل له إلا بالأفراد، فكما لا تحصل للحيوان إلا بالإنسان والفرس وغيرهما كذلك لا تحصل للإنسان إلا بزيد وعمرو وأمثالهما؟

والحل أن إيهام الجنس بحسب وجوده فإن وجوده دائر بين وجودات أنواعه لأن فصوله المقسمة، علة تحضله^٣ بخلاف النوع فإن له وجوداً في العقل، منفكاً عن هذه

٢. قوله: «أو المعنى ما حقيقة ذلك...» فالحقيقة على الأول صفة لما، وعلى الثاني خبر له.

٣. قوله: «لأن فصوله المقسمة علة تحضله» أي الفصل علة لتحصل الجنس لأنه علة لوجوده. فاعلم أن العلة إما من علل الماهية أي من علل قوامها وهي ذاتياتها كما الجنس والفصل للنوع، فإن أخذ بشرط لا فيها مادة وصورة عقليتان لها. وإما من علل الصورة الخارجية للشيء كالمادة والصورة الخارجية من الميولي والصورة الجسمية للجسم؛ وإما علة لتحصل الشيء كالفصل لجنسه، وإما علة لوجود الشيء. فالثلاثة الأولى لا تكون عللاً لإيجاد الشيء والعمدة في العلة هي علة وجود الشيء وهي لا تكون إلا الوجود الصمدي الكلي في وحدته بالوحدة الحقة الحقيقية الواجب بذاته، على أن معلولاته لا تكون إلا مشنونة الذاتية على التحقيق الذي حررتاه في رسالتنا في العمل.

وان شئت قلت: إن غير الوجود أي الماهية التي تقال في جواب ما هو قد يبرز أن تكون سبباً لصفة من صفاته ككون ماهية الأربعة سبباً لانقسامها إلى متساوين، وقد تكون صفة لها سبباً لصفة الأخرى كالانقسام إلى المتساوين سبباً لزوجة الأربعة، وككون الناطقية التي هي الفصل للإنسان سبباً

المصنفات والمشخصات الكونية، وبالجملية عن المادة والعوارض المفارقة، وأما بحسب الماهية، فكل منها متعينة لإيهام فيها ولهذا قلنا: حسب الكون والوجود خذاً^٤ إذ كونه

للمتعينة التي هي صفة خاصة للإنسان، وقد تكون صفة خاصة سبباً لصفة أخرى ككون المتعينة سبباً للضاحكية، وقد تكون صفة ماهي العرض سبباً لصفة أخرى مثلها ككون انصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئياً. وهذه الأسباب والعلل لا تكون موجدةً فإن العلة الإيجادية لوجود شيء يجب أن تكون مقدمة في الوجود على معلولها ولا متقدم بالوجود قبل الوجود. فقد يهت بها قدماً أن الفصل ليس بعلة لوجود الجنس.

وإن شئت قلت إن الطبيعة الجنسية كالحیوان مثلاً إذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهماً متردداً بين أشياء متكررة هوعین كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فإذا انضم إليه الفصل تعينت وزال عنها الإيهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الأشياء. فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعین وزوال الإيهام والتحصيل أعني الانطباق على تمام الماهية أي تمام الجزء المشترك الذي هو تمام ماهية الحيوان، فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات، وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي. وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والآم يعقل الجنس إلا مع فصل قاء. وكذا توهم كونه علة للوجود في الخارج وإلا لتغاير في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة.

قال القلبي في شرح المطالع بعد نقل كلام الشيخ من أن الفصل ينفصل عن سائر الأمور التي معه بأنه هو الذي يلقي أولاً طبيعة الجنس فيحصله: ليس مراد الشيخ أن الفصل علة لوجود الجنس وإلا لكان إما علة له في الخارج فيتقدم عليه في الوجود وهو محال لاتحادهما في الجمل والوجود؛ وإما علة له في الذهن وهو أيضاً محال والآم لم يعقل الجنس دون فصل؛ بل المراد أن الصورة الجنسية مبهمة في العقل يصلح أن يكون أشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير محصلة في نفسها لا يطابق تمام ماهياتها المحصلة، وإذا انضاف إليها الصورة الفصلية عتتها وحصلها أي جعلها مطابقة للماهية الناقمة، فهي علة لرفع الإيهام والتحصيل. والعلية بهذا المعنى لا يمكن انكارها ومن تصفح كلام الشيخ وأمعن النظر فيه وجدته منساقاً إليه تصريحاً في مواضع وتلويحاً في أخرى (ص ٩٢ ط عبد الرحيم).

٤. قوله: «إيهام جنس حسب الكون خذاً» أي الجنس بحسب وجوده منفرد في وجودات الفصول الطبيعية له فأيهام الجنس إنما هو بحسب وجوده لا بحسب مفهومه و ماهيته لأن ماهيته معينة. وبالجملية أن

و وجوده هو الدائر بين ذا أي ذال نوع كالإنسان وذا كالفرس فإني الوجود هو أي الجنس في أنواعه ولذا يقال: الجنس هو المحمول على الكثرة المختلفة الحقائق أي بحسب الوجود هو هي لا عاطفة على حسب حسب الماهية اذهي هي أي كل ماهية بحسب شيئية الماهية لا إيهام فيها فإن الماهية من حيث هي ليست إلا هي والنوع ذاتحصل في العقل جاء أي في العقل الإنساني. هذا على طريقة المشائين. أوفي عالم

→ حاجة الجنس الى الفصل ليس في قوام ذاته وماهيته بل في تحضله، ولذا كان الفصل بالنسبة الى الجنس مقسماً لا مقترماً. وافاد في ذلك في تعليفة على غرر الفرائد بقوله: اعلم أن إيهام الجنس وعدم تحضله ليس باعتبار ماهيته بما هي مفهوم بل من حيث التحقق لأن مفهومه متعين لا إيهام فيه؛ وليس تعين مفهومه بالفصل والا لكان المقسم مقترماً، ولا باعتبارانه ماهية ناقصة فانه بعض الماهية لأن الفصل ايضاً بعض الماهية، والماهية الناقصة أنها هي النوع؛ بل إيهامه من حيث التحقق لأن وجوده وجودات وله من حيث التحقق اطرار وهي وجودات فصوله المقسمة فهو الثاني فيها، ولذا يقال انه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق، والقول الحمل والحمل هو الاتحاد في الوجود فالوجود ينسب الى الفصل أولاً وإلى الجنس ثانياً؛ فالحيوان الجنس وهو لا بشرط يحمل على الحيوان وحده وهو المأخوذ بشرط لا، وعلى الحيوان المأخوذ بشرط شيء وهو النوع، وعلى الفصل. (ص ٩١ ط الناصري).

٥. قوله: «والنوع ذاتحصل في العقل جاء» أي النوع جاء في العقل حال كونه ذاتحصل، وكذا جاء النوع في عالم الأرباب حال كونه ذاتحصل. وفي نسخة مخطوطة من الآلي عندنا: «والنوع ذاتحصل» مكان ذاتحصل. ولكن ذاتحصل أولى بل متعين.

أما انه ذو تحصيل في العقل فنأتي بما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على آخر النهج الأول من منطق الإشارات فانه حق التحقيق في المقام قال:

من الكلية ما قد يتصور معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه، ولا يكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه. ومنها ما يتصور معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لا يقارنه، ويكون معناه الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة.

وهذا الأخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، وإثنا يتحصل بما ينضاف اليه فيتمخصص به فيصير هو أحد بعينه أحد تلك الأشياء. وقد يكون متحصلاً بنفسه أوجاً انضاف إلى المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهماً ولا محتملاً لأن يقال

→ على أشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فقط.
وهذا ان يشتركان في أن المعنى الأول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به إلا أن اللاحق معطى لقوام ذلك المعنى في الصورة الأول ويستى فصلاً؛ أو لاحق به بعد التتوم في الصورة الأخيرة ويستى عارضاً.

فالكلبي يستى بالإعتبار الأول مادة، وبالإعتبار الثاني جنساً، وبالإعتبار الثالث نوعاً.
مثاله الحيوان إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به الناطق مثلاً صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة.

وإذا أخذ لا بشرط أن لا يكون معه شيء بل من حيث يحتمل أن يكون انساناً أو فرساً وإن تخصص بالناطق يحصل انساناً ويقال له انه حيوان كان جنساً.

وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً ومتحصلاً به كان نوعاً.

فالحيوان الأول جزء الإنسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين.

والحيوان الثاني ليس بجزء لأن الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده، ولا يوجد من حيث هو كذلك إلا في العقل، ويتقدمه في العقل بالطبع لكنته في الخارج متأخر عنه لأن الإنسان مالم يوجد لم يعقل له شيء يعتمه وغيره، وشيء يخضعه ويصيره هو هو بعينه.

والحيوان الثالث هو الإنسان نفسه لأنه مأخوذ مع الناطق. والأشياء التي تنضاف اليه بعد تحصيله لا تفيده اختلافاً في الماهية بل ربما تجعله مختلفاً بالعدد كالإنسان الأبيض والإنسان الأسود، وهكذا الإنسان وذلك الإنسان. فظهر الفرق بين الأشياء التي تدخل على معنى وتعمله أشياء مختلفة الحقائق، وبين الأشياء التي تدخل عليه وتعمله أشياء متفقة الحقيقة.

وإذا تقرر هذا فنقول: لتما كان الإنسان نوعاً كما قلنا كان متحصلاً الوجود فكان كل ما ينضاف اليه ويقترب به متما يجعله مختلفاً بالعدد فهو غير مقوم إياه بل عارض له بخلاف الحيوان، ولذلك كانت ماهية الأشخاص هي شيئاً واحداً. انتهى.

وأما الله ذو تحصيل في عالم الأرباب فلأن لكل نوع فرداً مجرداً عقلياً في عالم الإبداع متحصلاً، بخلاف الجنس إذ لا ريب الجنس فيه لأن الجنس ليس بمتحصل في الخارج حتى يكون له رب. واعلم أن أرباب الأنواع هي المثل الالهية، ولما كان أفلاطون الحكيم الالهي مبرماً على اثباتها و مصرّاً فيه اشتهرت بالنسبة اليه فيقال المثل الأفلاطونية. وهي حقائق الهية يثمر المعارف عنها بالأسماء الالهية، وفي الشرع المصطفوي - صلى الله عليه وآله وسلم - بالملائكة غالباً وتفصيل

الأرباب أي ربّات الأنواع بإذن الله تعالى^٦ - جلّت عظمتها - هذا على طريقة الإشراقين^٧

→ البحث عنها واستيفائه يطلبان في رسالتنا في المثل الالهية، ونكتني ههنا بالإشارة الى بعض الآيات القرآنية، والروايات الواردة في ذلك الحكم الحكيم والأصل القيم:
قال عز من قائل: له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله (الرعد ١٢). وفي الجمع عن أمير المؤمنين عليه السلام: انهم ملائكة يحفظونه من المهالك حتى ينتهوا به الى المقادير فيستخلون بينه وبين المقادير، الحديث.

وفي اعتقادات الصديق - في باب الاعتقاد في العرش - حلقته ثمانية: واحد منهم على صورة بني آدم، و واحد على صورة الثور، و واحد على صورة الاسد، و واحد على صورة الديك؛ فالأول يسترزق الله لولد آدم، والثاني للسباع، والرابع للطير، الحديث.
والى هذه الصورة في الحديث يشير العارف الميرفندرسكي في قصيدته اليازية:

چرخ با این اخترا نغز و خوش و زیبای
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاسی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی
وفي النج: اعلم ان لكل ظاهر باطناً على مثاله (الخطبة ١٥٢). وفي رواية: ان في العرش تمثال ما خلق الله من البر والبحر: وفي اخرى: ان في العرش تمثال جميع ما خلق الله. ونظائرها كثيرة أتينا بها في الرسالة المذكورة.

٦. قوله «بإذن الله» التعبير بالإذن رمز لا يفهم سرّه المستر إلا من رزق فهم التوحيد الصمدي، ووصل إلى حقيقة قوله سبحانه هو الاول والآخر والظاهر والباطن فإن الإذن الإلهي لما سواه ليس إذناً قولياً ونحوه مما يأذن أحد منا أحداً كإذن رئيس دائرة جمع غيره مثلاً، بل إذن وجودي منسحب في الموجودات كلها، قوله علت كلمته: وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين (التكوير ٢٩) فعليك بالتدبر في نحو هاتين الآيتين احديهما قوله سبحانه: الذين تتوفىهم الملائكة (النحل ٢٩ - ٣٣)، و آخرهما قوله جل جلاله، الله يتوفى الأنفس حين موتها (الزمر ٤٣) حتى تعلم أن توفى الملائكة هومن شئون توفى الله الأنفس، ونصل الى سر معني الرمز في التوحيد القرآني الذي هو التوحيد الحقيقي الصمدي ان الدين عند الله الاسلام، فالكل من عند الله سبحانه ايجاداً فيجب الفرق بين الایجاد والإسناد، بحول الله وقوته أقوم واقعد.

٧. قوله: «هذا على طريقة الإشراقين» انما لم يجر هذا القول على طريقة المشائين لأنهم قائلون بأن الموجودات حقائق متيائلة كما قال المصنف في الغرر: والوجود عند طائفة مشائية من الحكماء حقائق تباينت بتمام ذواتها البسيطة (ص ١٩ ط الناصري) ولا يخفى عليك ان الموجودات إذا

مما خرجاً^٨ أي من العقول الكلية الخارجة عن العقول الإنسانية اذ كل نوع له فرد عقلائي عندهم فالتنوع في عالم الإبداع^٩ متحصل مجرداً عن الأين والتي والوضع والجهة وغيرها بخلاف الجنس إذ لا رب الجنس عندهم. وقد أشرنا إليه بقولنا: فالتنوع ثم فيه^{١٠} أغطية والجنس مضمور وجوداً في وجودات الأنواع بكل الأوعية

→ كانت حقائق متباعدة كانت السخية بينها منتفية فلا يكون حينئذ بينها اشتراك في الخارج حتى يكون وجوداً ربياً لاخر لأن أرباب الأنواع حقائق فورية مجردة من نسخ أفرادها الناسوتية الظلمانية، أي أن كل نوع له فرد مجرد عقلائي، وأفراد ممتدة بالمادة.

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الشاقب
وقال المصنف في الغرر: (ص ١٩٤ ط الناصري).

وعندنا المثال الافلاطوني لكل نوع فردة العقلاني

٨. قوله: «مما خرجاً» بيان للأرباب، وأفراد الفعل وتذكيره باعتبار لفظة ما.

٩. قوله: «في عالم الإبداع» الإبداع هو إيجاد الشيء غير مسبوق بالمادة والمدة كالعقول المرسل، والإختراع هو إيجاد غير مسبوق بالمدة كالأفلاك وما فيها من الأجرام العلوية، والتكوين هو إيجاد مسبوقاً بالمادة والمدة، كما في الفصل التاسع من النظم الخامس من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه. هذا هو تفسير الإبداع عند الجمهور، وأما تفسيره عند الشيخ فهو إيجاد شيء بلا توسط أصلاً سواء كانت الوسطة مادة أو آلة أو زماناً أو غيرها حتى العقول. فالمبدع بالحقيقة عند الشيخ هو العقل الأول فقط دون ما سواه لوجود الوسطة ولو كانت عقلاً؛ وأما عند الجمهور فالعقول كلهم من المبدعات لأن الوسطة فيها عقول لا مادة أو آلة أو زمان، والشيء الموجد عندهم بواسطة العقل فقط لا يخرج عندهم عن كونه مبدعاً كما في الفصل الواحد والاربعين من النظم السادس من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه.

وجملة الأمر أن المبدع هو العقل مطلقاً عند الجمهور من الحكماء، وعند الشيخ هو العقل الأول فقط، واما على ما حقق في كتب الحكمة المتعالية والصحف العرفانية كالاسفار والفصوص والفتوحات فجميع نشئات الباري تعالى وتطورات وتجلياته مبدع، فلا يخرج ذرة من الأرض والسماء بجميع مراتبها من الإبداع. ولكن مراد المصنف في المقام من عالم الإبداع هو عالم الحقائق العقلية على ما هو المتعارف عند الجمهور.

١٠. قوله: «فالتنوع ثم فيه...» التضمير راجع إلى عالم الأرباب. ويمكن إرجاعه إلى العقل أيضاً بأن

→ یكون راجعاً الى كل واحد منها.

ثم نهدي اليك في المقام ما حررنا في سالف الزمان من معنى تحصل النوع وابهام الجنس بالفارسية على الإيجاز والإختصار وهو مايلي:

جنس مبهم است و نوع متحصل: جنس مثلاً حيوان در تحقق و تشخیص خود - یعنی در تحصيل وجود خارجی خود - محتاج بفصول انواع است تا او را از ابهام درآورد و تاقش کنند، بخلاف نوع که تام است. در این مدعی دو دلیل اقامه شده است:

یکی این که هرگاه جنس و نوع را در ذهن خود آوریم می بینیم که عقل در معنی نوع و حقیقت و خاصیت آن معطلی ندارد و ابهامی در تشخیص و خواص ذات آن نمی یابد، بخلاف جنس.

مثلاً اگر کسی سؤال کند خاصیت نبت چیست؟ و یا پرسد حیوان چه میخورد؟ مستحق جواب نیست. زیرا که بالبداهه نبت تحصيل وجودی خارجی ندارد تا از آثار و خواص او خبر دهیم و جواب گوئیم. ولی اگر سؤال کند که گل گاوزبان خاصیت و اثر او چیست؟ و یا این که پرسد خوراک گاو چیست؟ در اینجا می توانیم جواب دهیم که گل گاوزبان خاصیت او این است، و خوراک گاوا این.

دلیل دوم مبتنی بر حکمت متعالیه اشراقیین و متألهین از حکما بنا بر اصالت وجود صمدی بوحثیت حقه حقیقه است که مشاء متأخر بدان نرسیده اند، و آن این که هر نوع از انواع را فرد نوری عقلی است که رب افراد مادی همان نوع است.

بدانچه گفته ایم، جواب شبهه دیگر نیز داده می شود. شبهه این که: چنان که جنس در تحصيل خارجی خود محتاج بفصول است همچنین نوع در تحصيل خارجی خود محتاج بافراد و تشخصات فردی خارجی است.

جواب آن این که: بتأیید دلیل اول، نوع در ذهن تمام و متحصل است، و عوارض مادی خارجی دخلی در حقیقت و تحصيل او ندارد.

و بنا بر دلیل دوم، نوع بفرد مجرد عقلی نوری در عالم ابداع بدون عوارض مادی خارجی اینچنانی وجود دارد؛ منتهی این که: نوع که باید در این جهان کون و فساد وجود یابد با عوارض ماذن، است و این عوارض مادی دخلی در تحصيل نوع ندارد بلکه نوع بذاته تمام است، و این عوارض عوارض وجودی خارجی مادی اند؛ و فرد مجرد عقلانی هر نوع که رب النوع باشد یک فرد تمام حقیقت مفهوم نوع است یعنی آن نوع هر چه هست بتامه آن فرد است.

أي مراتب نفس الأمر فالحيوان الذي تعقله ليس وجوده العقلي وجود الجنس بل هو مادة عقلية^{١١} مأخوذة بشرط لا، ووجود الحيوان الجنسي لا بشرط وهو الوجود المغمور في وجود الإنسان العقلي الخارجي والعقلي الذهني والمادي والفرس الكذائي وغيرهما.

تقسيم للتوع إلى الحقيقي والإضافي

ثم التوع قسمان نوع حقيقي كذا إضافي بوجه متعلق بما بعده الجزئي له يكفي فإن الجزئي أيضاً حقيقي وإضافي. والإضافي من الجزئي يكفي الإضافي من التوع والثاني ما قيل عليه حالكونه ضمّاً مع غيره الجنس نائب فاعل قيل لدى جواب ما هو. وبينما أي بين التوع الحقيقي والتوع الإضافي العموم والخصوص من وجه فالإنسان تصادفاً فن فإنه نوع حقيقي وهو ظاهر؛ وإضافي إذ يقال عليه وعلى غيره كالفرس: الحيوان في جواب ما هو. وبالجسم والتوع البسيط البين سم^{١٢} يعني هما مادتا افتراقهما فالجسم نوع

١١. قوله: «(بل هو مادة عقلية)» قد تقدم وجه التحقيق فيه في تعليقات هذا الغرض. والمصنف أيضاً يبحث عنه في الترحيث يقول (ص ٩٣ ط الناصري):

جنس وفصل لا بشرط حياً
فـدة وصورة بشرط لا
وقوله: «(متعلق بما بعده)» أي بقوله يكفي.

١٢. قوله: «(البين سم)» البين الفرق والمفارقة، قال علقمة بن عبدة:

أم هل كبيركم لم ينقض عبرته
أثر الأمانة يوم البين مشكور
فني قبل وشك البين يا ابنه مالك
ولا تحرميني نظرة من جالك
قال المزدني في شرح الحماسة: البين يقع على وجه: أحدهما أن يكون مصدران بين بيناً و
بينونة. والثاني أن يكون ظرفاً، تقول: بين القوم كذا، وهولشين يتباين أحدهما عن الآخر
فصاعداً. والثالث أن يفيد معنى الوصل، على ذلك قوله تعالى: «لقد تقطع بينكم» ألا ترى أن
معناه تقطع وصلكم، ولا يصح أن يكون المراد تقطع افتراكم، لقصد المعنى. وعلى هذا قولهم:
سمي فلان لإصلاح ذات البين من عشرته، لأن المراد إصلاح الوصل لا الافتراق (ص ١٢٩٤ ط ١
مصر).

إضافي إذ يقال، عليه وعلى غيره كالنفس الناطقة: الجوهر في جواب ماهو. وليس نوعاً حقيقياً وهو ظاهر.

هذا إن أريد الجسم المطلق؛ وإن أريد مطلق الجسم فظاهر أيضاً^{١٣}. والنوع البسيط كالعقل الفعال — بأن يكون له ماهية بسيطة ولا يكون الجوهر جنساً — نوع حقيقي وليس إضافياً.

والجزئي أي الإضافي بالأخص من شيء رسم حتى الشيء العام^{١٤}. وهذا يسمى إضافياً لأن جزئيته بالنسبة إلى شيء وأما في ذاته فقد يكون كلياً.

ترتب الكميات

ترتب الأجناس^{١٥} كاليرق أي كدرجاته عبر الجنس أعلى أي إليه من مقولات عشر فكما يترتب الأجناس من الجوهر النوعي إلى الجنس الأعلى كما هو المشهور كذلك الكميات، من الكم النوعي، كالخط المستقيم مثلاً إلى الخط المطلق؛ إلى المقدار والكم

مركزية الفكر

١٣. قوله: «وإن أريد مطلق الجسم فظاهر أيضاً» أقول: وذلك لأنه لا يشمل النوع الحقيقي وذلك لأنه مثل للنوع الحقيقي بالإنسان فجعل الجسم في مقابلة فلا يشمل، فيكون الجسم في قوله وإن أريد به مطلق الجسم، مادة افتراق النوع الإضافي عن الحقيقي بقرينة المقابلة.

١٤. قوله: «حتى الشيء العام» الشيء العام يشمل الواجب والممكن لأنه تعالى شيء لا كالأشياء. و توهم بعض الناس أن الشيء جنس لكونه عاماً، ولم يفرق بين الذاتي والمرضی.

١٥. قوله: «ترتب الأجناس...» اتقا وجب انتهاء الأجناس في التصاعد لأنه لولا ذلك لزم تركيب الماهية من أجزاء غير متناهية ويتوقف تصوّره على احضار جميعها بالبال؛ ويلزم وجود علل و معلولات لايتناهي وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس، وهو عال. وكذا وجب انتهاء الأنواع في التنازل لأنه لولا انتهاء الأنواع في التنازل لما تحققت الأشخاص فلم يكن النوع نوعاً. ثم إن الضمير في عبر راجع إلى ترتيب الأجناس، ولا بأس فيه. وقيل الضمير فيه راجع إلى الأجناس باعتبار كل واحد منها لقوله تعالى خلق الإنسان ضيقاً.

المتصل القار^{١٦} إلى الجنس الأقصى الذي هو الكم المطلق الأعم من المتصل والمنفصل. وكذلك الكيفيات من الكيف النوعي كيباض العاج مثلاً إلى اللون، إلى الكيف المبصر، إلى الكيف المحسوس، إلى الكيف المطلق الأعم من الكيف المحسوس^{١٧} والنفساني والمختص بالكم والإستعدادي وفي الأعراض النسبية من الإضافة النوعية كالتحتية في شيء للسقف، إليها للسماء^{١٨}، إلى الإضافة المتخالفة الأطراف. وقس عليها بواقي المقولات كذلك الأنواع قد تنازلت إلى النوع الأخير من النوع الإضافي الأعم

١٦. قوله: «والكم المتصل القار» عطف تفسيري لقوله المقدار، لأن المقدار هو الكمية المتصلة القارة التي تناول الجسم والسطح والخط والجسم التعليمي الذي هو الكمية السارية في الجهات الثلاث للجسم الطبيعي. ويطلب البحث عن الكم في الفرع (ص ١٣٣ ط الناصري).

١٧. قوله: «الأعم من الكيف المحسوس» كل واحد من النفساني، والمختص بالكم، والإستعدادي بمرور معطوف على قوله الكيف المحسوس.

اعلم ان اقسام الكيف اربعة: احدها الكيفيات المختصة بالكميات إما المتصلة كالاستقامة والانحناء والشكل؛ أو المنفصلة كالزوجية والفردية.

وثانيها الكيفيات المحسوسة فان كانت راسخة سميت انفعاليات كحمرة الدم؛ وان كانت غير راسخة سميت انفعالات كحمرة الخجل.

وثالثها الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة فهي الملكات كالعلوم وصحة المصباح؛ وان كانت غير راسخة فهي الحالات كالظنون وغضب الحليم.

ورابعها الكيفيات الاستعدادية فان كان الاستعداد نحو الدفع فهو القوة كالصلابة والمصحاحية؛ وان كان نحو الانفعال فهو لاقوة كعدم الصلابة وعدم المصحاحية. (الجواهر النضيد ص ٢١ ط ١). وقد نظمها المصنف في غرر الفرائد (ص ١٣٤ ط الناصري):

وهو على أربعة قد انقسم ما اختص بالنفس وما اختص بكم
وما هو القوة واللاقوة وكيف محسوس بخمس قوة
١٨. قوله: «السقف إليها للسماء» أي للسقف إلى التحتية بالقياس إلى السماء. وقوله: «الإضافة المتخالفة الأطراف» كالأبوة والبنوة والتيامن والتياسر والتقدم والتأخر. والإضافة المتوافقة الأطراف كالأخوة والمساواة والمجاورة ونحوها.

إلى الأخص كما في الأمثلة المذكورة. ففي الجواهر تنتهي إلى النوع الحقيقي كآدم فيه فنت ١٩ الأنواع كلها فإنه النوع الأخير فيه كل الأنواع فالإنسان الكامل الحقيقي له وحدة جمعية حقة ظل الوحدة الحقة الحقيقية لله تعالى: وفيك انطوي العالم الأكبر ومن هنا آدم النوعي بنوع الأنواع دعي وفصله الأخير الحقيقي ٢٠ وهو العقل بالفعل

١٩. قوله: «كآدم فيه فنت» فإن النوع الأخير يستوفى جميع كمالات ما قبله مع إضافة لبطلان الظفرة صموداً وتزولاً مطلقاً. وإن شئت قلت: إن كل نال في السلسلة الصمودية جامع لجميع كمالات المتلوي بنحو أتم وأعلى. فنوع الإنسان اشرف الأنواع كما أن فردة الكون الجامع اشرف من سائر أفرادها أيضاً. وفي بينوع الحياة:

على صورة الرحمن جلّ جلاله	بدئى هذا الإنسان من أمشاج نطفية
وما آية في الكون مني باكبيرا	ونفسي كتاب قد حوى كل كلمة
ومسا هو الإنسان والأسماء أتما	هي الذرر وهولها تحرك حكمة
ومعرفة الإنسان نفسه أتما	هو الحذ الأعلى للمعلوم الرئيسية
و رسائلنا الأربع الفارسية المطبوعة: «الإنسان والقرآن، ونهج الولاية، والوحدة في نظر العارف والحكيم، والإنسان الكامل في نهج البلاغة» كلها في ذلك المقصد الأسمى والمرصد الأعلى. فإن شئت فراجع إليها.	

٢٠. قوله: «وفصله الأخير الحقيقي» الفصل على قسمين حقيقي ومنطقي. والفصول الحقيقية هي انحاء الوجودات عند المتوغل في الحكمة المتعالية. والفصول المنطقية تنتزع عن الفصول الحقيقية وتجعل معرفات للماهية بخلاف الحقيقية؛ فالفصل الحقيقي ملزوم ومبدء ومآخذ للفصل المنطقي أي الفصول المنطقية عنوانات الفصول الحقيقية تؤخذ منها في تعاريفها ولا محالة كليات عقلية لتحمل. وفي الحكمة المتعالية تسمى الصور النوعية فصولاً حقيقية فالنفس الناطقة فصل حقيقي لا الناطق الذي هو مفهوم كلي؛ والنفس الحساسة فصل حقيقي قريب للحيوان وبعيد للإنسان لا مفهوم الحساس والمتحرك بالإرادة؛ والنفس النباتية فصل حقيقي للنبات لا مفهوم النامي. وقال في الفرر (ص ٩٥ الناصري):

والفصل المنطقي اشنتقائي كمبدء الفصل وذا حقيقي
واقاد في شرحه بقوله: الفصل منطقي وهو لازم الفصل الحقيقي كالناطق أو النطق للإنسان فهو ليس فصلاً حقيقياً إذ لو أريد النطق الظاهري كان كيقاً مسموعاً، ولو أريد النطق الباطني أي

المتحد بالعقل الفعال^{٢١} فصل الفصول قد تعمي تسمع.

→ **درك الكلّيات** كان كيفاً أو إضافة وانفعالاً وكلّها أعراض لا تنتم الجواهر النوعي، ولا تحضّل الجواهر الجنسي. ومثله الصاهل والتاهق والحساس والمتحرك بالإرادة وغيرها، وقد تقرر أن الشيء غير معتبر في المشتقات ولا سببها الفصول.

و اشتقاق أي المشتق منه والمحكي عنه كمبدء الفصل المنطقي وهو الملزوم ككون الإنسان ذات نفس ناطقة، و كون الفرس ذات نفس صاهلة، و كون الحيوان ذات نفس حساسة. واقتحام ذي في قولي ذات نفس للإشارة في اللفظ إلى الاعتبار بالابشرطي المحتبر في الفصل ليحمل والآن فنفس النفس المأخوذة لابشرط فصل حقيقي، لكن إذا أخذت بشرط لا فهي صورة وجزء خارجي. وذا يقال له فصل حقيقي أيضاً.

ثم انما كان فصله الاخير الحقيقي هو العقل بالفعل، لأن انسان هو علمه وعمله وقد اثبت البرهان اتحاد العلم والعالم والمعلوم وجوداً، وكذلك اتحاد العمل والعامل والمعمول، والعلم هو العقل وهو فوق المقولة حقيقة، و كتابنا دروس اتحاد العاقل بمقوله قد اغنانا عن الاقتحام في مباحث ذلك الاتحاد فان شئت فراجع اليه. ثم البحث عن اتحاد النفس بالعقل الفعال يأتي في القياس عند قوله: والحق ان فاض من القدسي الصور وانما اعداده من الفكر

٢١. قوله: «و هو العقل بالفعل المتحد بالعقل الفعال». في الفصل التاسع من الباب الحادي عشر. من نفس الأسفار: مراتب العقل ويقال لها العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل الفعال؛ فالأول قوة، والثاني استعداد، والثالث كمال، والرابع فوق كمال. (ج ٤ ط ١ ص ١٦١).

و من افادات الشيخ الرئيس في المباحثات: الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة، وان كان ليس من جهة الشخص، لأن أحدهما بجو ليس الآخر بتلك الحال؛ والمعتول من حقيقتك لا يشارك حقيقتك في النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له، فلا يفارقه بالشخص أيضاً، فيكون هو هو في المعنى والنوع، وليس هو هو بالشخص، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك، ويفارقه ما لا يشارك ذلك (ص ١٣٥ و ١٩٣ من مجموعة رسائل اولها ارسطو عند العرب ط ١ مصر عني بنشرها خدوم العلم عبدالرحمن بدوي).

اعلم ان للعقل اطلاقات في كلمات ارباب العقول. و للفارابي رسالة في اطلاقات العقل مجدية جداً في موضوعها كسائر مصنفاته مطلقاً. ونحن نذكر ههنا بعض ما وجدناها في مواضعها التحقيقية مما لها أهمية خاصة بالنسبة إلى سائر اطلاقاتها مفيدة في اصول العقائد الحكيمية حقاً وهي

مايلي:

١- العقل في صحف القدماء من اللّٰهين كثيراً ما يطلق على الواجب تعالى. و كانوا يقولون مثلاً ان العقل يدبّر العالم و يديره و يريدون به المبدء الواجب والشواهد على ذلك كثيرة منها ما قاله الشيخ في التعليقات: اذا قيل للأول عقل فانما يعني به العقل بالمعنى البسيط، لا بالمعنى المفضل حتى تكون المعقولات خارجة عن ذاته لازمة له، فلا تكون ذاته متكررة بتلك اللوازم التي هي المعقولات إلا تكثر اضافياً الذي يتكرر به الشيء في حقيقته وماهيته (ص ١٧٤ ط ١ مصر).

ب- العقل الفعّال، أحد معانيه هو الواجب جل شأنه فأما هو عقل فلما قلنا أولاً. وأما انه فقال فلاته يسأله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن فافهم.

ج- العقل الفعّال أحد معانيه هو العقل الأول كما نص به الشيخ الرئيس في تعليقاته على الشفاء حيث قال: المعلوم الأول وهو العقل الفعّال امكان وجوده له من ذاته لا من خارج، فانه لو كان من خارج لزم أن يكون له امكان قبل به هذا الإمكان فتسلسل.

د- كل واحد من العقول المشاركة عقل فعّال.

هـ- العقل العاشر في السلسلة الطولية على اصطلاح المشاء عقل فعّال. وصرّح الشيخ في المبدء والمعاد بهذين المعنيين حيث قال في الفصل الخامس من المقالة الثالثة منه في مخرج النفوس من القوة الى الفعل ما هذا لفظه: ... فيجب أن تخرج هذه القوة الى الفعل بشيء من العقول المشاركة المذكورة، إما كلها، وإما الأقرب اليها في المرتبة، وهو العقل الفعّال. و كل واحد من العقول المشاركة عقل فعّال، لكن الأقرب مثا عقل فعّال بالقياس اليها.

و معنى كونه فعّالاً انه في نفسه عقلٌ بالفعل لا أن فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، و شيئاً هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها، و ليس فيها شيء مما هو بالقوة و مما هو مادة البتة. فهي عقل و تعقل ذاتها لأن ذاتها أحد الموجودات، فهي عقل لذاتها و معقول لأنها موجودة من الموجودات المشاركة للمادة، فلا يفارق كونها عقلاً كونها معقولاً، ولا كونها هذا العقل كونها هذا المعقول، فأما عقولنا فيفترق فيها ذلك لأن فيها ما بالقوة فهذا أحد معاني كونه عقلاً فعّالاً.

و هو ايضاً عقل فعّال بسبب فعله في انفسنا و اخراجه اياها من القوة الى الفعل. و قياس العقل الفعّال الى انفسنا قياس الشمس الى ابصارنا، و قياس ما يستفاد منه قياس الضوء الخارج للحس بالقوة الى الفعل، والحس بالقوة الى الفعل.

فأول ما يحدث من العقل الفعّال في العقل الحيواني هو العقل بالملكة و هو صورة المعقولات الأولى

التي حصل بعضها بالبتجربة ولا قياس ولا استقراء البتة مثل أن الكل أعظم من الجزء؛ وبعضها يحصل بالتجربة مثل أن كل أرض ثقيلة، وهذه الصورة تتبعها القوة على كسب غيرها فتكون كالضوء للإبصار.

وإذا حصل العقل بالملكة استعدت النفس للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات مختلف بالاعتبار، فانه إذا حصل العقل بالملكة تمكنت النفس من استعمال القياس والحذ، و توصلت الى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب. (ص ٩٨-٩٩ ط ١ - ايران).

وقال في آخر الفصل الثالث من ناسعة الهيات الشفاء في صدور الأفعال من المبادي العالية في العقول العشرة؛ و كان عددها عشرة بعد الأول تعالى، أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك و تحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل. وكذلك ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الأرضي ونحن نسميه العقل الفعّال. (ص ٥٢٨ ط ١ ج ٢ من الرحلي).

اقول: قوله نحن نسميه العقل الفعّال، كأنه يشير الى أن هذه التسمية جارية على مشي المشاء، و ذلك لما دريت من أن الشيخ اطلق العقل الفعّال على غير العاشر من العقول ايضاً ونعم ما فعل. و اعلم ان مرادهم من العقول العشرة ليس بأن ثمة عشرة عقول متميز بعضها عن بعض كما امتياز زيد عن عمرو بتشخصاتها المشخصة خلق بعضها بعد بعض زماناً أو في حكمه، بل القوم لنا أرادوا ان يُبينوا النظام الوجودي الصمدي بالعلم العناني، و كان الحكمة هي المعرفة بأحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه بقدر الطاقة البشرية، و كانت الطفرة مطلقاً صعوداً كان او نزولاً حسيّاً كان او عقليّاً، باطلة وكان العقل مبدء العالم ومنتهاه اعني انه هو الاول والآخر والظاهر والباطن، رمزوا مسن تعبيرهم ذلك الى تعلق ذلك العقل بكلماته النورية الطولية، و سريانه باطلاقه الكلّي الإحاطي السميّ فيها، والآن كما كان، ألا ترى ان الشيخ صدرالبحث عن ذلك السرّ المستسر في النقط السادس من الاشارات بقوله في الفصل التاسع منه بقوله القوم: لا تجد ان طلبت غلصاً إلا ان تقول أن تمثل النظام الكلّي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق تفيض منه ذلك النظام على ترتيبه و تفاصيله معقولاً فيضائه وذلك هو العناية، وهذه جملة مستهدّي سبيل تفاصيلها. ثم شرع في سبيل تفاصيلها الى آخر التمثل، تدبّر ترشد انشاء الله تعالى. ومع ذلك لا بد لك من مرشد واصل إلى معرفة تلك الكنوز من الرموز والله سبحانه وليّ التوفيق.

و- من افادات المتأله السبزواري في تعليقه منه على الأسفار (ج ٣ ط ٢ ص ٤٣٧): قد

الفصل والعرض الخاص والمعام

وما كُلي يقال ويحمل في جواب أي شيء في جوهر الشيء هو الفصل يا بُني في شركاء القريب أي التميز المستفاد من أي ٢٢ إذا كان بالفصل من شركاء الماهية في

قرران العقول الكلية لاحالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوي الختمي - صلى الله عليه وآله وسلم - من مقام الى مقام؟ فالجواب أن مصتحح التحولات هو المادة البدنية، ففرق بين العقل الفعّال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي وبين العقل الفعّال المصادف له فالأول له مقام معلوم، والثاني يتخطى إلى ما شاء الله كما قال صلى الله عليه وآله: لي مع الله، الحديث فما دام البدن باقياً كان التحول جائزاً. انتهى.

اقول ما جاء من الروايات في باب إن الأئمة عليهم السلام يزادون في ليلة الجمعة، وفي الباب الذي بعده من إن الأئمة عليهم السلام لولا يزادون لتقدموا عندهم من كتاب الحجة من اصول الكافي، و نظائرها من الروايات، يكشف وجهها من ذلك التحقيق الأنيق الذي اقاده.

ر - العقل في الكتب الميزانية والفلسفة المنطقية يراد به العقل النظري وقد تقدم كلامنا فيه في تعلية على قوله: والفكر حركة إلى المبادي.

ح - يطلق العقل الفعّال على رب النوع الانساني

فاذا درست معاني العقل فاعلم ان ما قال المصنف من اتحاد العقل بالفعل بالعقل الفعّال، يصح اتحاده بكل واحد من معاني العقل الفعّال. وسيأتي في القياس تفصيل البحث عن كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية هل هي على سبيل الرشع، او على سبيل الاشرار، او على سبيل الفناء في القدسي فارثقب.

ثم ان شئت فراجع الى شرح العين الثامنة والمشرين من كتابنا شرح العيون في شرح العيون، فان فيه فوائد جمة حول اطلاقات العقل الفعّال.

٢٢. قوله: «أي التميز المستفاد من أي...» لا يفتي عليك ان اطلاق التميز على الجزء الذي هو الفصل اطلاق لا اسم الشيء على آفته، وذلك لأن تميز الجزء ليس اثرأ يحصل منه، بل معناه تميز العقل الماهية بواسطة حصوله فيه فان من شأن الجزء المختص انه إذا حصل في العقل امتازت الماهية عنده من غيرها فني الحقيقة المميز هو العقل لا الفصل، فليأمل.

وجه التأمل ان الفصل سبب تحصل النوع في نفس الامر، فالانواع تتحصل بالفصول ولكل واحد

الجنس القريب فحينئذ بالقرب عرف فصل فيقال فصل قريب كالتألق للإنسان وفي البعيد بالبعد وُصِف فيقال فصل بعيد كالحساس والمتحرك بالإرادة.
ثم الفصل الذي لنوعه مقوم فهو بعينه لجنسه الذي يُميز الماهية عن الشركاء في ذلك الجنس، هو المقتسم^{٢٣}. فالتألق للإنسان من علل القوام، وللحيوان من علل الوجود.

وان يدل سائل بالعرض جوهره الذي في سؤاله بأن يقول: أي شيء في عرض الشيء فعرض في الفرض أي غرضه و مطلوبه العلم بعارض الشيء لذاته سواء كان ذلك العرض حقيقة واحدة يعرض أوحقائقاً مختلفة يعرض فخص أي عرض خاص أوعم أي عرض عام؛ الأول للأول والثاني للثاني. ذواتاً أي كل منها ذواتاً كما قلنا: من عارض يعرض للإنية أي شبيهة وجود المعروض وعارض شبيهة الماهية أي ماهية المعروض بلامدخلية لوجودها في العروض. فالأول كمقولات الأعراض المحمولة اشتقاقاً على المعروضات. والثاني مثل وجود عارض ماهيته^{٢٤} إذ

منها اثر خاص متفرع على ذلك الفصل واقماً سواء ادرك العقل ذلك التمايز بينها أم لا؛ فالتمايز بينها واقماً أمر، وادراك العقل ذلك التمايز أمر آخر.

٢٣. قوله: «هو المقتسم» لأن الفصل كالتألق مثلاً يقتسم الحيوان إلى ناطق وغير ناطق؛ أي بانضمامه إلى هذا الجنس وجوداً يحصل قسماً، وعندما يحصل قسماً آخر كما ترى في تقسيم الحيوان إلى الحيوان الناطق، وإلى الحيوان الغير الناطق، فالمقتسم يعني المحصل حقيقةً فحيث انه محصل قسم لجنس نوعه، فمقتسم له معنى انه وجوداً يحصل قسماً أي هو من علل وجوده؛ وفي قبالة هذا القسم يقع ما له فصول أخرى غير النطق.

فجملة الأمر أن الفصل له نسبة إلى النوع فهو مقوم له أي داخل في قوامه، وإن شئت قلت الفصل من علل قوام نوعه، وله نسبة إلى الجنس فهو محصل له أي من علل وجوده وبذلك التحصيل يتقسم جنسه وجوداً إلى نوع، وبعدم ذلك الفصل أي بوجود فصول أخرى إلى أنواع أخرى.

٢٤. قوله: «مثل وجود عارض ماهية» عارض بمرور صفة للوجود، و ماهيته منصوبة بذلك الوصف أي العارض. و ضمير ماهيته يرجع إلى ذلك الوجود الموصوف أي مثل وجود يعرض ماهيته،

تقدم الماهية المعروضة له عليه بالتقرر لشيئية الماهية في العقل لا بالوجود وإلا لتقدم الشيء على نفسه أو تسلسل. ومثل شيئية مطلقة عارضة شيئية الخاصة، وماهية مطلقة عارضة للماهيات الخاصة. وأيضاً مفارق أي كَلَّ منها عرض مفارق يدوم كحركة الفلك، وكثير من أحواله بالنسبة إلى جسمه المطلق. فالحركة الوضعية المستديرة، عرض عام للفلك الأطلس؛ والتسريعة اليومية بالذات خاصة له. أو يزول كالإنكساف والإنخساف وحرارة الخجل وصفرة الوجل. بطوء سراعاً حال ليزول سلبه أو حصول أي قسمة أخرى لها إن كلاً منها إما صفة ثبوتية^{٢٥} للمعرض أو سلبية كالتعقل والإدراك

→ لأن الوجود عارض الماهية عروضا ذهنياً يكفيه نفس شيئية الماهية لا خارجياً مقتضياً لوجود المعرض سابقاً فإن المحققين من الحكماء قالوا بزيادته عليها في الذهن لا في العين، بل ولا في حاق الذهن بل بتحليل وتعقل من العقل فإن الوجود في الذهن أيضاً وجود ذهني كما أن الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار بعدم. أفاده في غرر الفرائد في غرر في زيادة الوجود على الماهية - (ص ١٣ ط الناصري) في بيان قوله:

إن الوجود عارض الماهية تصوراً واتحاداً هــ
٢٥. قوله: «(إما صفة ثبوتية...)» التعقل والإدراك صفة ثبوتية للنفس الانسانية، والجهل البسيط صفة سلبية لها. وهاتان صفتان معنويتان؛ ثم اتى بصفتين جسميتين ثبوتية وسلبية أيضاً أما الثبوتية فالبياض، وأما السلبية فالعمى.

وأما قيد الجهل بالبسيط لاخراج الجهل المركب فإنه ثبوتى، وقد تقدم تعريفه عند قوله: غوص في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق. وفي الفصل السابع من الباب الرابع من الإثنى عشرية لمحمد بن محمد بن الحسن الشهير بابن قاسم الحسيني العاملي.

قيل الرجال أربعة: رجل يدري ويدري أنه يدري فذلك عالم فاقبوه، ورجل يدري ولا يدري أنه يدري فذلك ناس فذخروه، ورجل لا يدري ويدري أنه لا يدري فذلك مسترشد فأرشدوه، ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري فذلك جاهل فافرضوه. انتهى

وفي مجموعة مخطوطة عندنا نسب الكلام المنقول من الإثنى عشرية إلى الوصي أمير المؤمنين علي عليه السلام.

→ وفي غوالي الثاني لابن أبي جهر الأحسائي: روي عن بعضهم عليهم السلام، الناس أربعة: رجل يعلم ويعلم أنه يعلم فذاك عالم قاتبهم. ورجل يعلم ولا يعلم أنه يعلم فذاك غافل فايقظوه. ورجل لا يعلم ويعلم أنه لا يعلم فذاك جاهل فعلموه. ورجل لا يعلم ويعلم أنه يعلم فذاك ضال فأرشدوه (ص ٧٩ ج ٤ ط ١). ولكن في البحار نقلاً عن الغوالي: روي عن بعض الصادقين (ع): أن الناس أربعة رجل يعلم أنه يعلم فذاك مرشد عالم قاتبهم الخ (ج ١ ط ١ ص ١٦).

وفي روضات الجنات للخوانساري في ترجمة الخليل بن أحمد النحوي المشهور: وعن الأصمعي المشهور قال قدم رجل من فزارة على الخليل بن أحمد، وكان الفزاري غيباً، فقال مسألة فأبطل الخليل في جوابها فتضاحك الفزاري، فالتفت الخليل إلى بعض جلسائه وقال: الرجال أربعة رجل يدري و يدري أنه يدري فذلك عالم فأذروه، ورجل يدري ولا يدري أنه يدري فذلك غافل فايقظوه، ورجل لا يدري و يدري أنه لا يدري فذلك جاهل فعلموه، ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري فذلك مالت فاجتنبوه. انتهى

وقد نظم هذا المضمون الأمير محمود بن ميم الدين محمود الفريوندي الطبراني الخراساني المشهور بابن ميم المتوفى ٧٤٣ هـ ق بالفارسية:

آنکس که بداند و بداند که بداند	گوی متبقی از گنبد گردون بجهاند
و آنکس که بداند و نداند که بداند	بیدارش نمائید که بس خفته نماند
و آنکس که نداند و بداند که نداند	هم خویشان از ننگ جهالت برهاند
و آنکس که نداند و نداند که نداند	در جهل مرگب ایستاده برماند

اعلم أن الجهل البسيط يقابل العلم تقابل الندم والملكة ومعه قد يستحصل العلم؛ والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم. وإنما كان بين العلم والجهل المركب تقابل الضدين لأنها أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يجتمعان في موضوع واحد إلا على التعاقب.

وكما أن الجهل بسيط ومركب كذلك العلم قديكون بسيطاً وقديكون مركباً، والأول عبارة عن ادراك الشيء مع الذهول عن الادراك، وعن التصديق بأن المدرك ماذا.

والثاني أي العلم المركب عبارة عن ادراك الشيء مع الشعور بهذا الإدراك، وبأن المدرك هو ذلك الشيء.

والعلم قد يستحصل مع الجهل البسيط، وأما مع الجهل المركب فلا يمكن أن يستحصل؛ لأن الجاهل بالجهل البسيط لا يعلم ويعلم أنه لا يعلم فيستحصل العلم؛ وأما الجاهل بالجهل المركب فلا يعلم و ←

لنفس الإنسانية والجهل البسيط لها؛ والبياض والعمي للبدن ولازم عطف على مفارق من فكّه عن الملزوم العقل امتنع في الوصف إشارة الى التعريف، كما في تاليه أعني فيّين للشيء في الدرك تبع كما يقال اللازم البين ما يلزم تصوره من تصور الملزوم وغيرين على خلافه أي لم يتبع فيه وجيء لعدم الباق من أصنافه أي أصناف اللازم من لازم الماهية من حيث هي أي قسمة أخرى للآزم^{٢٦}؛ أنه إما لازم الماهية من حيث هي من دون اعتبار خصوصية أحد الوجودين أو كليهما كالامكان للماهية، والزوجية للأربعة؛ وإما لازم الوجود العيني كالحرارة للنار والبرودة للماء؛ وإما لازم الوجود الذهني كالكلية للإنسان العقلي كما قلنا؛ واللازم العيني والذهني افقه و هذان لازما وجود مقتضي^{٢٧} يعني أن اللزوم فيها بمعنى الإقتضاء والمنشأ إذ الوجود مبدء مطلق الأثر بخلافه في الماهية فإنه فيها بمعنى التبعية.

ثم اشرنا إلى عدم ارتضاء قول العلامة الدواني^{٢٨}: إن لازم الماهية لازم كلا

لا يعلم انه لا يعلم ولذا لا يستحصله، فالثاني مركب من جهلين والأول جهل واحد.

٢٦. قوله: «أي قسمة أخرى للآزم» ما مر من قوله من عارض يعرض الخ بيان للعارض واتسامه، وهذا للآزم، والفرق واضح.

٢٧. قوله: «هذان لازما وجود مقتضي» لفظة مقتضي صفة لقوله «وجود» والصواب أن يقال مقتض لكنه اشبهت الكسرة مراعاة لفاقية الشعر حيث قال في المصراع الآخر وليس لازم الوجودين المضي. ثم المضي اسم ليس، ولازم الوجود منصوب بخبره.

٢٨. قوله: «ثم اشرنا الى عدم ارتضاء قول العلامة الدواني...» ناظر الى ما حققه صاحب الأسفار في آخر الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى منه (ج ١ ص ٢٠ ط ١) من أن الدواني لم يفرق بين الحينية والشرطية. والصواب أن تأتي بما أفاده ثم بما في تعليقاتنا عليه من البيان حتى يتضح حقيقة الأمر في المقام، قال:

«وبعض أجله صاحب البحوث حيث لم يتفقه أن لازم الماهية كثيوت الزوجية للأربعة إنما ينسب بالذات الى نفس الماهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرباطي على جاعل الماهية إلا بالعرض في الطبايع الإمكانية الغير المتحققة إلا بالجعل، ولا على وجودها إلا بالعرض ايضاً من جهة انها حالة الإقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهيات وحيثية الوجود لها

→ على أن يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية؛ ظن أن كون اللوازم واجبةً للزوماتها نظراً إلى ذاتها إنما يتصور إذا كانت اللزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجدها؛ وظن أن الضرورة في قولنا الاربعة زوج مادامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود، ولم يميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف، ولا الضرورة الذاتية الأزلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود أي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة. أليس بين الضرورة بالشئ زمانية أو غيرها، وبين الضرورة مادام الشئ كذلك، وبين الضرورة الأزلية السرمدية الذاتية فرق محصل؟ فاتخذ سبيلاً مستقيماً إلى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف، وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لأنه مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة و لوازمها المتأخرة، والفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منها هو ما يحسب الذات والماهية لا يحسب الطبع والعلية المشهورة». اقول: يعني بعض اجلة أصحاب البحوث، جلال الدين عمدين اسعد الدواني. والمقصود ان الدواني لم يفرق بين الحينية والشرطية.

بيان ذلك أن الماهيات وإن كان معها أحد الوجودين العيني أو الذهني لكن لوازمها إنما هي لانفسها المقيدة بالوجودين على سبيل الحينية، لا أنها لوازم لها بشرطها موجودة حتى تصير لوازمها لوازم الوجود العيني أو الذهني فإن كون صفة لموصوف حين كونه كذا غير كونها له بشرط كونه كذا. وجملة الأمران الدواني توهم أن لوازم الماهية لوازم الوجود حيث إن الماهية لا تنفك عن أحد الوجودين، ولم يعلم أنها لوازم لها حين كونها موجودة أي حين كونها في ذلك الظرف لأن الظرف شرط لانتساب لوازمها اليها.

و نريدك بياناً حول ما افاده صاحب الأسفار فنقول:

قوله: «على جعل الماهية» أي على الحينية التعليلية. وقوله: «لا بالذات» عطف على لا بالعرض. و قوله: «على أن يكون القضية المعقودة» متعلق بقوله «مخلوطة بالوجود». وقوله: «ظن أن كون اللوازم» خبر لقوله بعض اجلة أصحاب البحوث. وكذلك قوله الآتي: «وظن أن الضرورة في» خبر بعد خبر لقوله بعض اجلة أصحاب البحوث. وهكذا قوله الآخر: «ولم يميز الضرورة الذاتية» خبر بعد خبر ايضاً لقوله بعض اجلة أصحاب البحوث، أي ان الدواني ظن أن كون اللوازم الخ؛ وظن أن الضرورة في قولنا الخ، ولم يميز الضرورة الذاتية الخ. فقوله: «ولم يميز الضرورة الذاتية...» الضرورة ان كانت على الاطلاق اعني من غير قيد مادام الذات أو مادام الوصف أو غيرها

الوجودين بقولنا: وليس لازم الوجودين المضي أي الذي مضى ذكره قبلها وهو لازم الماهية لأنه وإن كان معها أحد الوجودين إلا أنه على سبيل الحينية لا المشروطة فليس الوجود بمعتبر في لزوم لازم الماهية أصلاً.

من القيود فالقضية ضرورية ذاتية أزلية، فإن كانت متيدة بإدام الذات فهي الضرورية الذاتية، أو بإدام الوصف فهي الضرورية بشرط الوصف. وإنما لم يميز للضرورة الذاتية عن الضرورية بشرط الوصف لأنه جعل ضرورة لوازم الماهيات لذواتها مع كونها ذاتية الضرورية بشرط الوصف. وإنما لم يميز للضرورة الذاتية الأزلية عن الضرورية الذاتية الصادقة حالة الوجود لأنه جعل شرط تحقق الضرورية الذاتية كون وجود الموضوع واجباً لذاته مع أنه شرط تحقق الضرورية الأزلية.

وقوله: «لا بالوجود كماني هذه الضرورة» أي لا بشرط الوجود كماني ضرورة لزوم الماهيات لذواتها. وقوله: «اليس بين الضرورة بالشيء زمانية أو غيرها» غير الزمانية كماني المفارقات. وقوله: «وبين الضرورة مادام الشيء كذلك» أي زمانية أو غير زمانية. وقوله: «بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها المتأخرة» أي بين تلك الذاتيات وبين لوازمها المتأخرة. والمتقدمة صفة للذاتيات، والمراد بالذاتيات الجنس والفصل. وقوله: «والفارق هو التقدم والتأخر بنحو» بتنوين نحو، وذلك كتقدم الملزوم على لازمه، كتقدم الجنس والفصل على النوع.

بيان ذلك أن تقدم ذاتيات الماهية تقدم بحسب الذات في مقام تجوهر ذاتها، ويقال له السبق بالتجوهر والسبق بالماهية، وهو سابق على ماهية النوع فضلاً على لوازم الماهية؛ وكذا الماهيات متقدمة بالتجوهر على لوازمها فضلاً على الوجود، وإن كانت متحدة مع الوجود. وقوله: «واحد منها هو...» برفع واحد، جملة مستأنفة لانه تجرور صفة للنحو فلا تغفل. والضمير في منها راجع إلى التقدم والتأخر؛ والسبق بالطبع هو تقدم العلة الناقصة على المعلول، وبالعلية تقدم العلة التامة على معلوماً، والعلة الناقصة تنفك عن معلوماً، وأما العلة التامة فلا تنفك عن معلوماً ولكن العقل يحكم بأن الوجود حاصل للمعلول من العلة ولا عكس فيقول مثلاً: تحركت اليد فتحرك المفتاح بتدخل الفاء.

فما قد منادريت أن آراء الدواني في المقام فائلة جداً، ولا يخفى عليك وجه ما وصفه به صاحب الاسفار من كونه بعض اصحاب البحوث ثم عقبه بقوله حيث لم يتفقه، ثم نسب به عدم التيقن وعدل آرائه ظنوناً.

غوص في الفرق بين الذاتي والعرضي

ذاتي شيء^{٢٩} لم يكن معطلاً حتى عرف الذاتي بما لا يعقل والعرضي بما يعقل وكان خاصته الأخرى أنه ما يسبقه تعقلاً. وكان أيضاً بين الثبوت له إذا تعقل ذلك الشيء بالكنه. وعرضيته أي عرضي الشيء اعرفن في كل من المقامات مقابله وعرضي

٢٩. قوله: «ذاتي شيء...» أي الذاتي في باب الإيساغوجي لاني باب البرهان فلا تغفل. ويعرف الذاتي هذامتي جمعت الخواص الثلاث اجمع فلا يرد لازم الماهية كالزوجية والإمكان للأربعة وماهية الشيء حيث إن الطرفين صادقان عليها.

وفي أساس الاقتباس للمحقق الطوسي: ذاتي در اين اصطلاح منسوب نيست با ذات، چه بيك وجه خود عين ذاتست، وعين ذات منسوب نتواند بود با خود. و اين عرضي تيز منسوب نيست با عرض، چه اين عرضي مقابل ذاتي است، و مقابل آن عرضي كه منسوب بود با عرض جوهري تواند بود (ص ٢١ و ٢٢ ط ١ - ايران).

وفي الجوهر التضييد للعلامة الحلّي: الذاتي هو ما يقوم ذات الشيء غير خارج عنه، فقولنا: ما يقوم ذات الشيء، يعني به ما لا يتحقق تلك الماهية إلا به سواء كان نفس الماهية فانها ذاتية لأفرادها كالإنسان لزيد وعمرو فان خواص الذاتي موجودة فيها؛ أو كان جزء منها كالحیوان للإنسان أو الناطق له. وقد منع أكثر القدماء من اطلاق الذاتي على الأول لأن الذاتي منسوب إلى الذات والشيء لا ينسب إلى نفسه؛ وهو ضعيف لأنها ذاتية لأفرادها لا للماهية نفسها.

وقولنا غير خارج عنه لأن المقوم قد يطلق على مقوم الماهية وهو الذي ذكرناه؛ وقد يطلق على مقوم الوجود كالعقل وهي خارجة عن الماهية، فبالقيد المذكور خرج مقوم الوجود، وهذا الذاتي وهو مقوم الماهية متأثر لمقوم الوجود فان مقوم الماهية يراد به الجنس والفصل أو المادة والصورة؛ وبالجمله جزء الشيء إما في الذهن أو الخارج، ومقوم الوجود يراد به الفاعل والغاية والموضوع. (ص ١٠ و ١١ - ط ١ - ايران).

بيان: ما قال في وجه انتساب الذاتي من ان الذات ذاتية لأفرادها لا للماهية نفسها، فالمقصود ان المعارض المشخصة وان كانت خارجة عن ماهية النوع كالإنسان لكنها اجزاء افراد النوع فان زيدا مثلاً تحققه بشيئين أحدهما انه انسان، وثانيهما ان له مشخصات يميزها عن سائر افراد نوعه و كلاهما بالنسبة اليه ذاتيان، وان كانا بالنسبة الى نوعه احدهما ذاتياً والآخر عرضياً.

الشيء غير العرضي^{٣٠} إذا كالبياض إذا العرض مأخوذ بشرط لا ولا يحمل على موضوعه
ذاك مثل الأبيض إذا العرضي يحمل على معروضه مأخوذ لا بشرط لكن في المنطق قد
يطلق العرض على العرضي، كالعرض العام والعرض الخاص والعرض اللازم
والعرض المفارق فلا يراد بها العرض^{٣١} بمعنى الحال في المحل المستغني.

والخارج المحمول من صميمه متعلق بالخارج أي خارج من حاق ذات المعروض
يُغاير المحمول بالضميمة أي قد يقال العرضي ويراد به أنه خارج عن الشيء ومحمول

٣٠. قوله: «و عرضي الشيء غير العرض...» قال في الفرز: إذا أخذ السواد مثلاً لا بشرط كان عرضياً
عمولاً، وإذا أخذ بشرط لا كان عرضاً غير محمول، فالفرق بينها كالفرق بين الجنس والمادة والفصل
والصورة. وليس الفرق بين العرض والعرضي بمجرد أن أحدهما مبدء الاشتقاق والآخر هو المشتق
فانه فرق لفظي، بل بأن وجود السواد مثلاً إذا أخذ لا بشرط أي انه درجة من وجود موضوعه وانه
ظهور ذلك الوجود فهو عرضي لأن العرضي هو الخارج المحمول والحمل هو الاتحاد في الوجود؛ وإذا
أخذ وجوده بشرط لا أي انه وجود ناعمي ووجود الموضوع وجود منوعي وأحدهما زائد على الآخر
وان كان زائداً متصلاً بل لازماً إذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء وان يكون الشيء نفس الشيء
فهو عرض، فالعرض والعرضي متحدان بالذات متغايران بهذا الاعتبار انتهى (ص ٢٤٦ ط
الناصرى)

وقال الشيخ محمد تقي -رحمة الله تعالى عليه- في هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين:
ان الذاتيات من حيث المغايرة مادة و صورة، ومن حيث الاتحاد جنس وفصل؛ والعرضيات من
حيث التغاير عرض وموضوع، ومن حيث الاتحاد عرضي وماهية مثلاً (ص ١٥ ط ١ الرحلي
الحجري).

أقول: لعل مراده من قوله والعرضيات الخ، أنها إذا لوحظت بالنسبة الى موضوعاتها متغايرة في
الذهن فهذه اعراض وموضوعات لا تحمل على موضوعاتها فلا يقال هذا الجوهر بياض فاذا لوحظت
بالنسبة الى وجوداتها الخارجية فهي متحدة بماهياتها وجوداً فيقال هذا الجوهر ابيض فالايض
عرضي، والجوهر ماهية.

٣١. قوله: «فلا يراد بها العرض...» المستغني صفة للمحل. أي لا يراد بها العرض القسم للجوهر بل
يراد بها العرضي المقابل للذاتي في باب الايساغوجي.

عليه كالوجود والوجود والوحدة والتشخص ونحوها مما يقال إنها عرضيات
لمعروضاتها فإن مفاهيمها خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم. وقد يقال العرضي
ويراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والأسود في الأجسام والعالم والمدرَك في
النفوس. كذلك الذاتي له إطلاقان أحدهما بهذا المكان أي الذاتي المستعمل في
الكليات الخمسة أي ما ليس خارجاً عن الشيء ليس هو الذاتي في كتاب البرهان إذ
يراد بالذاتي المستعمل هناك ما ينتزع من نفس ذات الشيء فيكفي ذاته في انتزاعه كما
قلنا من لاحق لذات شيء من حيث هي بلا توسط لغير ذاته في حقوقه فمثل الامكان^{٣٢}
هو الذاتي فيقول الحكيم: إنَّ الإمكان ذاتي للماهية الإمكانية لاغيري بهذا المعنى، كما
قلنا: لا الذاتي الإيساغوجي بل ثاني من المعنيين.

٣٢. قوله: «فمثل الامكان...» قال الحكيم الهندي رضوان الله تعالى عليه: لا ينبغي ما فيه من
سوء التأليف وعدم التسليس، ولو قال:
فكل ماهناك ذاتياً جلي ليس بذاتي في الايساغوجي
كان أقل زحافاً، انتهى ملخصاً.
اقول: والأحسن أن يقال مكان البيت نحو هذين البيتين:

فقال ذاتي في باب الايساغوجي	جنس وفصل ثم نوع ودرجة
وأما الذاتي في البرهان	يعني به ماساو كالأمر كان

في الجوهر التنزيدي: الذاتي لفظ مشترك بين معانٍ وأشهرها المقوم، وليس هو المطلوب في كتاب
البرهان، بل المطلوب هنا ما هو أعم منه وذلك لأن الأعراض الذاتية أعني الأعراض التي تلحق
الشيء لما هو أو أي لذاته كالتعجب اللاحق للإنسان باعتبار ذاته يطلق عليه لفظ الذاتي أيضاً كما
يطلق على المقوم وكلاهما يستعملان هنا (أي في كتاب البرهان) والمعنى الأعم الشامل لهما
معاً هو أن يقال ما يؤخذ في هذا الموضوع، أو يؤخذ الموضوع في حده فالأول كأخذ الحيوان في
هذا الإنسان، والثاني كأخذ العدد في حدة الزوجية كما تقول: الزوجية انقسام بتساويين في العدد.

(ص ١٧٧ ط ١ - إيران).



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

کتابخانه ملی



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

انَّ المَعْرِفَ الَّذِي قَادَ إِلَى
مَسَارِياً صَدَقاً يَكُونُ أَوْضَحاً
فَلَا يَجَازُ وَالْقَرِيبَةُ اخْتَفَتْ
وَأَمَّا التَّعْرِيفُ بِالْحَدِّ يَخْتَصُّ
فَإِنْ مَعَ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَهُوَ تَمَّ
سِوَاءِ التَّقْصِ أَيْ بِالْفَصْلِ فَقَطْ
رِسْمٌ إِذَا بِمُخَاصَّةٍ يَبِينُ
وَلَا يَصْغَحُ بِالأَعْمِ وَالْأَخْصَ
وَكُلُّ هَذَا بِالْحَقِيقِ سَمَّ
أَسْ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عِلْمٌ
فَمَا هُوَ الشَّارِحُ وَالْحَقِيقِ
وَهَلْ بِسِيطاً وَمَرْكَباً ثَبِتَ
الِيهِ الَّتِي مَافَرِيقُ اثْبَتَا
وَفِي كَثِيرٍ كَانَ مَا هُوَ لَمْ يَكُنْ
وَالْإِنْخِصَافُ الْأَوَّلُ بِسَبَابِ
جَوَابِ مَا الْحَقِيقَةُ قَدْ كَانَ عَمَّ

تَبْعُ الْقَلْبِ الشَّيْءَ بِوَجْهِهِ فَيُفَصِّلُ
أَلَا تَرَى سَمِّيَ قَوْلَا شَارِحاً
وَشَرَكَةَ الَّلَفْظِ وَمَا تَشَابَهَتْ
إِنْ كَانَ بِالْفَصْلِ الْقَرِيبِ بِقَتْنِصِ
وَحَدِّ نَاقِصٍ بِدُونِهِ أَتَمَّ
أَمْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْبَعِيدِ مُرْتَبِطِ
كَذَلِكَ التَّمَامِ وَالتَّقْصَانِ
وَرَبَّمَا أَجِيزٌ ذَا فَمَا نَسَقِصِ
تَعْرِيفِ اسْمِي هُوَ شَرْحُ الْإِسْمِ
مَطْلَبٌ مَا مَطْلَبٌ هَلْ مَطْلَبٌ لَمْ
وَذَوِ اسْتِثْنَاءٍ مَعَ هَلْ أَتَى
لَمَيَّةٌ ثَبُوتاً إِثْبَاتاً حَوَتْ
مَطْلَبٌ أَيْ أَيْسَ كَيْفَ كَمْ مَتَى
كَمَا يَكُونُ مَا هُوَ هَلْ هُوَ انْتِزَعُوا
وَفِي وَجُودِي اتَّحَدَ الْمَطَالِبِ
الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ وَحَدّاً هُوَ تَمَّ

بالتداني والمالي والأعلى وزعت
 إذ شيء أو أشياء يسؤل تنشق
 فالأول الكلي يحد أجبا
 والأول الجزئي وثالث شرك
 وقد يقال الفصل قديقال
 وليس فيه البعد عن صواب
 إذا الفصول صور نسوعسية
 من ذا على الفصل القريب دارحة
 لكته قواعد القوم هدم
 ولألهي تفسستن التسمط
 هاؤم إلى حد الوجود بعامل
 فنه ما مبدء برهان وما
 وذا تمامه فاذاجزء سبب
 بفاليان دم قلب يمتري
 بانمحاء نوره والظلمس
 إن قياسين بكل طويبا
 فإن على العلة تقتصر بعد
 نتيجة له وتم حصلا
 وربها حسنة ولاعسلات
 الحد بالبرهان ليس يكتسب
 أو اكتسابه يكمسون دائسرا
 وكيف والتداني لوتكسرا
 وإنه صودر في السبيلان
 وإن بإوسط هو الرسم اقتنص
 وإضا إن أطلقحت حل الأكبر
 وإن على حدية له حل

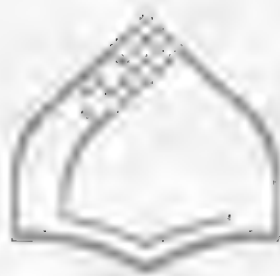
فأين مجمل وما قد فصلت
 تختلف الحقايق أو تنفق
 وثانياً أجيب بجنس نسبها
 في النوع إن بما إليه قد سلك
 وما الحقيقتي به السؤال
 عند الحكيم صاحب اللباب
 والشيء شيئاً كان بالفعلسية
 إذا المقومات كلاً ذا وجد
 وقولهم لذي الجميع محترم
 ووجهه ميز بقوام ما اختلط
 حدود وسطى في البراهين تحلل
 نتيجة ومسا تباتي منها
 لآخر كمثّل تمرين الفضب
 للانتقام وخسوف القمر
 لحجب الأرض بينه والشمس
 عليك ترتيبها ماخفيا
 مبدء برهان وبالمعلول حد
 يجمع الإنمحاء وحجب مثلاً
 إذ في أمور اعتباريات
 إذا إلى التهباية الأمر ذهب
 إن يسكن الأوسط حداً آخر
 بدا الغنى عنه وخلف ظهرا
 إن لم يكن لسواحد حدان
 فكيف الإقتناص للذات يخص
 فهكذا مستتبع في الأصغر
 فكيف حد النوع للخص جعل

ليس بضد الشيء كسب حده
قائه دور ومسافيه جلا
وليس باستقراء جزئيات
فالحد بالتركيب اقتضاه
حتى تروا من أي الاجناس العشر
ففيها رتب كلها وجده
تساوي الحاصل لتمييز عمده
إن الحدود حسب الوجود
فجوهر ونطاق ومائت
لكنها ليس له سوية
من ثم ما في بدو تعلم نضع

إذ ضد حده الضد ضد ضده
بمثله اقتسام أيضا بطلا
إذ لم يفد علما بكليات
وذا بأن تستشرفوا أشخاصه
فتأخذوا مة وماتة الأخر
حلا ومعنى ساوت المحدود حده
تساوي المعنى لديهم معتمد
والخصر في التمييز من ردود
تميز الانسان فيها ثابت
والحد قول قد حكى المهية
لإلزام بالإثبات قلبه يقع



مركز تحقيق النظم والدراسات



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

غوص في المعرفات

إنَّ المعرفة هو الذي قاد عقلنا إلى تعمُّق الشيء المعرفة بوجهٍ فصلاً بعدما كان الشيء المعرفة متصوِّراً بوجهٍ مجمل إذ لا يطلب المجهول المطلق^١ مساوياً ذلك المعرفة

١. قوله: «إذ لا يطلب المجهول المطلق» كلام كامل غاية الكمال فانظر الى ما تطلبه من أي طريق فيك و منك تطلبه فان الاصل الرصين الذي عليه طلب المعارف مطلقاً هو ان المدرك لا يدرك شيئاً ما كان إلا بما منه فيه، كما افاده العلامة الفيضري في شرحه على العيسوي من فصوص الحكم (ص ٣٢٨ ط ١ - ايران) و كما افاد الصدر القنوي في مفتاح الغيب بقوله الشريف الثقيل: لا يطلب شيء غيره دون مناسبة وهي امر جامع بينها يشتركان فيه اشتراكاً يوجب رفع الإمتياز لا مطلقاً بل من جهة ما يضاهي به كل منها ذلك الأمر الجامع و من حيث يشتركان فيه. ولكل مناسبة ثابتة بين طالب و مطلوب رقيقة بينهما هي مجرى حكمها و صورتها، وتحدث تارة مع أحد الطرفين وأخرى من كليهما (ص ١٥ من مصباح الانس ط ١ - ايران).

والى ذلك المطلب المنيع اشار المعارف الرومي في اول الدفتر الرابع من المثنوي:

عاشق هر پيشه و هر مطلبی حق بیالرد اول کاشش لی
وقد أجاد المعارف الجامي ايضاً نظماً:

مرادی را زاول تسنا ندانی کجا در آغوش جستن تسوانی
بل این حرف نقش هر خیال است که نادانسته را جستن محال است

وان شئت فراجع إلى الدرس الواحد والثلاثين من كتابنا دروس معرفة النفس فإن فيه بعض فوائد

→ أخرى أيضاً. وفي ينبوع الحياة:

وما لم يك المطلب لطلب بدى
وانت تشاء الله رب العالمين
وطالب شيء واحد الشيء بجملاً
فكيف تنادي الله بما لم تُشاهد
هو الصمد لا يعزب عنه خزنة
جداولك اخصري ما تريها كأنه
فمن وحد عين المويّة أنكا

فأين إلى المطلب كان يشجعة
فمن يترك اطلب وجه تلك المشية
كحكم النداء حكم أول وهلة
شهوذا العيان أو شهوداً بخفية
جداوله كالبحر أو كالبحيرة
وقد جرت عن أصل كتبت فبيلة
بجداولك الحق تنادي بخيرة

ثم يجب أن تعلم أن التعريفات لا تنتج إلا التصور وهو غير كاف في ادراك الحقائق ووجدانها خصوصاً في الكيفيات لأنها لا تحصل إلا بالذوق والوجدان كما لا يمكن معرفة لذة الوقاع إلا بالذوق، ولا يمكن للعين ادراك لذة الوقاع على سبيل السماع، وجميع الوجدانيات بهذه المرتبة فن ليس له قوة الوجدان لا يمكن له حصول العرفان.

والمراد بالذوق ما يحده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالآيمان والتقليد فإن كلا منها وإن كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية إذ ليس الخبر كالعيان. (شرح القبصري على فصوص الحكم ص ٢٤٥ ط ١)

والعرض أن الإكتفاء بالعلوم الرسمية لا ينبغي لمن كان طالب المعارف الحقّة الآلية لا أن المعرفة بها ليس بصواب فأنها معذات النفس لتحصيل المعارف فعليك بجميع المعرفتين والنيل بالمنقبتين كما قال تعالى: لا تأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم (المائدة ٦٧). ومن الكلمات السامية للشيخ الاشراقي الالهي قوله في آخر التلويحات: «كن كثيراً الدعاء في أمر آخرتك فإن الدعاء نسبه الى استجلاب المطالب كنسبة الفكر الى استدعاء المطلوب العلمي فكل مؤيد لما يناسبه (ص ١١٩ ط ١ - إيران).

وقد يطلق الحد على المعنى الأعم من ذلك كقولهم: وجود العلة حد تام للمعلول، ووجود المعلول حد ناقص لها. وكقولهم: أن التعاريف المثبتة في أوائل العلوم المدونة للأشياء قبل اثبات وجودها حدود اسمية، وبعده حدود حقيقية. ومرادهم بالحدود هنا مطلق التعاريف لا بما يقابل الرسوم. و
سياً في قوله في ذلك:

وكسل هذي بالحقائق مـ تعريف اسم هو شرح الاسم

للشيء المعروف صدقاً أي لا يكون أعم ولا أخص منه و يكون أوضحاً وأجلى منه
لأ مساوياً في الجلاء فضلاً عن كونه أخفى ألا ترى سمي المعروف قولاً شارحاً والشرح هو
الإيضاح فلا مجاز أي لا يستعمل المجاز في التعريف والحال أن القرينة الضارفة الموضحة
للمراد اختفت ولا بأس إن وضحت إذ المقصود من اللفظ إفادة المعنى.

وشركة اللفظ وما تشابهت أي لا يجوز استعمال الألفاظ المشتركة والمتشابهة في
التعريفات أيضاً والتقدير القرينة المعينة اختفت. وحذفت عن الثاني بقرينة
الأول.

ثم شرعنا في بيان تميز الحدة عن الرسم بحسب الاصطلاح فقلنا: وإنما التعريف
بالحدة أي باطلاق الحدة عليه يختص إن كان بالفصل القريب يقتنص اقتنصه اصطاده،
والباء للمصاحبة أي إن كان التعريف مصاحباً للفصل القريب وبه أخذ. ويمكن
أن يرجع ضمير كان إلى الشيء المعروف. فإن كان الفصل القريب مع الجنس القريب
فهو أي الحدة تم تخفف تام وحدة ناقص بدونه أتم سواء النقص أي التسمية بالناقص
أكان التعريف بالفصل فقط أم كان الفصل بالجنس البعيد مرتبط.

ثم التعريف رسم إذا بخاصة بيان الشيء المعروف كذبتك الحدين التمام
والنقصان في الرسم فإن كانت الخاصة مع الجنس القريب فرسم تام والآن ناقص
سواء كانت وحدها أم كانت مع الجنس البعيد. ولا يصح التعريف بالأعم والأخص
من المعروف. ورتبنا اجيز ذافياً نقص أي في التعريف الناقص وكل هذي من أقسام
التعريف بالحقيقي سم وفي مقابله تعريف اسمي هو شرح الاسم وإيضاح حقيقة اللفظ
لاماهية الشيء.

→ وكذا في آخر البحث عن الحدود:

للاسسم بالاثبات قلبه وقع

من ثم مافي بدء تعلم نضع

غوص في المطالب

أش المطالب^٢ للناظر في استعمال الشيء ثلاثة علم وكل منها اثنان فالكل ستة: أولها مطلب ما وثانيها مطلب هل وثالثها مطلب لم. فها قسمان: أحدهما هو الشارح، و ثانيها هو الحقيقي فيطلب بما الشارحة^٣ أولاً شرح مفهوم اللفظ مثل ما الخلاء؟ وما

٢. قوله: «أس المطالب...» الأس بالضم اصل الينا كالأساس، وجمعه أساس بالكسر مثل عُش و عِساس، وجمع الأساس أُسُس بضمعين مثل قُذال و قُذال كما في صحاح الجوهري. أي المطالب التي هي أساس ستة: هي مطلب ما الشارحة وألحقيقية، و مطلبها هل البسيطة و هل المركبة، و مطلبها لم الثبوت والاثبات؛ وبعضهم وإن زادوا عليها مطالب أخرى لكنها تقول اليها، كما قال إليه آلت ما فريق أثبتنا الخ.

وعلى هذه المطالب الستة يدور دائرة كل علم من العلوم المدونة، ألا ترى أن أجزاء كل علم ثلاثة: موضوعات ومساائل ومبادئ؟ فالموضوعات مطالب ما، والمساائل مطالب هل المركبة، والمبادئ التصديقية مطالب لم، والمبادئ التصورية مطالب ما الحقيقية. نعم مطالب هل البسيطة على ذمة العلم الأعلى وهو علم ما قبل الطبيعة، وليس بيان هل البسيطة لموضوعات سائر العلوم فيها بل بيانها هناك؛ وأما موضوع نفسه فبين المادية وبين الخلية البسيطة. (إفاده في تعلية على غرر الفرائد ص ٨٧ ط الناصري).

٣. قوله: «فيطلب بما الشارحة» ما يقال في جواب ما الحقيقية ماهية، وما يقال في جواب ما الشارحة ليس ماهية بل هو شرح الاسم. وبالفارسية ماهيت پاسخ پرسش از گوهر شيء است، شرح اسم پاسخ پرسش نخستين است. وقلت في هذا المعنى بالفارسية:

معنى ماى شارحه اين است	پاسخ پرسش نخستين است
مسائل از اين سؤالش ايمهتر	لفظ روشن بخواهد ويتر
مثل اين كه پرسد عشقا چيست	گوئي سيسرغ آنكه پيدا نميست
پرسش از ذات شيء چو بنماید	پاسخش را بماهيت شايد
جنس و فصلش بخواهد اوني الحال	چون كه از گوهرش نموده سؤال
مثل اين كه پرسد از انسان	گويي حيوان ناطق است ايجان

وفي انشاء المطول للتفتازاني: يطلب بما شرح الاسم كقولنا: ما العنقاء؟ طالباً أن يشرح هذا الاسم

العنفاء؟ و بما الحقيقية تعقل ماهيته النفس الأمرية، مثل ما الحركة؟ وما المكان؟
ولذا يقال: التعريف^٤ للماهية و بالماهية وذو اشتباك مع هل انيق^٥ أي ما وهل

و يبين مفهومه و انه لأي معنى وضع فيجواب بإيراد لفظ أشهر سواء كان من هذه اللغة أو من غيرها. لو يطلب بما ماهية المسمى أي حقيقته التي هو بها هو كقولنا: ما الحركة؟ أي ما حقيقة مسمى هذا اللفظ فيجواب بإيراد ذاتياته من الجنس والفصل انتهى.

واقول: هذا كله على أن يعد مطلب ما اللفظية و مطلب ما الإسمية واحداً و يندرج أحدهما في الآخر. وأما على التفصيل فطلب ما النير الحقيقي ينقسم إلى مطلب ما اللفظية و مطلب ما الإسمية، واللفظية ما يطلب به مدلول اللفظ و مفهومه، والإسمية ما يطلب به ماهية مفهوم الاسم كما صرح به المحقق الطوسي في شرح منطق الإشارات؛ و لذا قيل: إن التعريف الاسمي أشبه بالمباحث العلمية، واللفظي بالمباحث اللغوية.

٤. قوله: «و لذا يقال التعريف...» أراد بالتعريف للماهية و بالماهية، ما يطلب بما الحقيقية أي التي يقال في جواب ما هو من الجنس والفصل القريبين.

فاعلم أن الفصل على قسمين حقيقي و منطقي، فالأول ملزوم و مبدء للثاني كما قال في الفريدة الخامسة من الغرر (ص ٩٥):

والفصل منطقي اشتقاق كسمب هذه الفصل وذا حقيقي
والفصول الحقيقية هي انحاء الوجودات كما قد تقرر في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية،
والمعطية تؤخذ و تنتزع عن الحقيقية و تجعل معرّفاً للماهية. فإذا كانت الفصول الحقيقية
انحاء الوجودات فهي لا تحصل في الذهن حتي تعرف بالحدود والرسوم فلا يمكن تعريفها بالماهية لأنها
ليست بماهيات، نعم الوجود يمكن العلم به ذوقاً و شهوداً ولكن المنطقي يبحث عن التعريف
المصطلح عنده فالتعريف بالماهية يصح فيما يمكن الاتيان بالجنس والفصل فالتعريف بالماهية
أتما يكون للماهية اللتين هما مقابلتا الوجود، والفرق بين الماهيتين بالاجمال والتفصيل فإن المعروف
بالفتح مجمل والمعروف بالكسر مفصل، فقوله: «ولذا يقال التعريف للماهية و بالماهية» قيد للثاني
فقط أعني لا الحقيقية، أي لما كان التعريف للماهية و بالماهية يطلب بما الحقيقية تعقل
ماهية النفس الأمرية فافهم.

٥. قوله: «و ذو اشتباك مع هل انيق» انيق غفوض صفة لاشتباك، أي ذو اشتباك انيق مع هل. و
فسر الاشتباك بالترتيب حيث فسر هذا المصراع بقوله: أي وما وهل ذو ترتيب حسن. يعني أن
هل البسيط يتخلل بين المائتين، فإن مالا ائنة له لا ماهية له، وبعد الثلاثة هل المركبة.

ذوات ترتيب حسن. فكما أشرنا ما الشارحة مقدمة على هل البسيطة بل على الكل إذ لا بد أن يفهم مدلول اللفظ أولاً. ثم هل البسيطة مقدمة على ما الحقيقية إذا الوجود مقدم بالحقيقة على الماهية^٦، وما لا وجود له لا ماهية له والحكيم يبحث عن الحقائق وما لم

وبعبارة أخرى أن مطلبي هل يتخللان في الترتيب بين مطلبي ماء، مثل أن تخلل اصبعيك السبابة والوسطى من يدك اليمنى مع السبابة والوسطى من يدك اليسرى، فالسبابة من اليمنى ما الشارحة، و من اليسرى هل البسيطة؛ والوسطى من اليمنى ما الحقيقية، ومن اليسرى هل المركبة.

وفي انشاء المظول: تقع هل البسيطة في الترتيب بين ما التي لشرح الاسم، والتي لطلب الماهية يعني ان مقتضى الترتيب الطبيعي أن يطلب أولاً شرح الاسم، ثم وجود المفهوم في نفسه، ثم ماهيته و حقيقته لأن من لا يعرف مفهوم اللفظ استحالة منه طلب وجود ذلك المفهوم، ومن لا يعرف أنه موجود استحالة منه طلب حقيقته و ماهيته إذا المعدوم لا ماهية له ولا حقيقة لأن الماهية مابه يكون الشيء هو هو والمعدوم لا ماهية له. والفرق بين المفهوم من اللفظ بالجملة وبين الماهية التي تفهم من الحد بالتفصيل غير قليل فان كل من خوطب باسم فهم فهماً تاماً و وقف على الشيء الذي يدل عليه الاسم إذا كان عالماً باللغة. وأما الحد فلا يقف عليه إلا المرتاض بصناعة المنطق فالموجودات لما كان لها مفهومات وحقائق كان لها حدود بحسب الاسم وبحسب الحقيقة. وأما المعدومات قلما لم يكن لها إلا المفهومات لم يكن لها حدود إلا بحسب الاسم لأن الحد بحسب الذات لا يكون إلا بعد أن يعرف أن الذات موجودة حتى أن ما يوضع في اول التعاليم من حدود الأشياء التي يبرهن على وجودها في اثناء التعاليم إنما هي حدود بحسب شرح الاسم. ثم لما اثبت وجودها وبرهن عليه صارت تلك الحدود بعينها حدوداً بحسب الذات والحقيقة كذا ذكره الشيخ في الشفاء. فلم أن الجواب الواحد جاز أن يكون حداً بحسب الاسم وبحسب الذات بالقياس الى شخصين، وبالقياس الى شخص واحد في وقتين (ص ١٨٤ ط عبد الرحيم).

اقول: كذا ذكره الشيخ في الشفاء، ذكره في الفصل الخامس من المقالة الأولى من برهان الشفاء (ج ٣ ط مصر ص ٦٨). وسيأتي نقل تمام كلامه في ذلك يعيد هذا.

٦. قوله: «إذا الوجود مقدم بالحقيقة على الماهية» من اقسام السبق، سبق بالحقيقة في مقابل المجاز والعرض ويعبر عنها بالتقدم والتأخر بالحقيقة والمجاز، وبالحقيقة والعرض ايضاً. ومفاد هذا سبق والحق ان المتقدم والمتأخر كلاهما مشتركان في اتصافهما بوصف إلا ان المتقدم متصف به على الحقيقة، والمتأخر متصف به بالمجاز والعرض كنتقدم الوجود على الماهية على المذهب الحق.

يعتبر الوجود مع الماهية لا تستحق إطلاق لفظ الحقيقة^٧؛ ولهذا فالوجود حقيقة كل ذي حقيقة.

وبعدها هل المركبة؛ وإنما كانت بدلاً من ثبوت شيء شيء فرع ثبوت المثبت له وهل بسيطاً^٨ إنما يسمى بسيطاً لأن المطلوب به وجود الشيء والوجود المطلق بسيط

و بعبارة أخرى ومثال آخر، ان معنى التقدم والتأخر بالحقيقة والعرض هو أن يظهر حكم لواحد من شينين بالذات وللآخر منها بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة وبجالسها؛ وهكذا في المقام الوجود يتصف بالتحقق والموجودية بالذات، والماهية تتصف به بالعرض اي بعرض الوجود وتبعه. النكتة الرابعة عشرة من كتابنا الف نكتة ونكتة ناطقة في اقسام السبق واللاحق مع تطورهما التاريخي لعلها تقع نافعة لأهل التدقيق والتحصيل في ذلك.

٧. قوله: «و ما لم يعتبر الوجود مع الماهية لا تستحق إطلاق لفظ الحقيقة» الماهية مشتقة عما هو، وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو، وتطلق غالباً على الأمر المتعل، والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود، والكل من ثواني المعقولات. كما في الفصل الثاني من المقصد الأول من تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي. وفي شرحه كشف المراد: الماهية والحقيقة والذات، أما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن «ما هو» وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو، فانك إذا قلت ما هو الإنسان فقد سألت عن حقيقته وماهيته، فإذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الإنسان. وهذه اللفظة اعني الماهية إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول، وإذا لفظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات.

و الماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإن حقيقة الإنسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة، وهذه عوارض لها (ص ٨٥ بتصحيح الرافق وتحشيتة عليه).

فإذا اعتبر مع الذات والحقيقة اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال حينئذ مثلاً ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها. وهذا بحسب الأغلب إذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها.

٨. قوله: «وهل بسيطاً ومركباً ثبت» اي هل قسمان بسيط و هي التي يطلب بها وجود شيء أولاً وجوده، كقولنا: هل الحركة موجودة أولاً موجودة؟ ومركبة وهي التي يطلب بها وجود شيء شيء أولاً وجوده له، اي ثبوت عنه كقولنا: هل الحركة دائمة او ليست دائمة؟ فان المطلوب هو وجود الدوام للحركة أولاً وجوده. وقد أخذ في هذه شيان غير الوجود، وفي الأولى شيء واحد، فلذا كانت مركبة

ومركباً ثبت لأن المطلوب به الوجود المقيّد كالكتابة والضحك ونحوهما للإنسان. والوجود المقيّد مركّب من الوجود والقيّد لميّة ثبوتاً إثباتاً حوت^١ أي يطلب بلم علة الحكم والواسطة له. وهي قسمان: واسطة في الثبوت، واسطة في الإثبات. إليه^٢ أي إلى

بالتسبة إليها، فالوجود في البسيطة محمول، وفي المركبة رابط. فالمطلوب في اهل البسيطة وجود الشيء المطلق عن القيد والوجود المطلق بسيط، وفي اهل المركبة الوجود المقيّد والوجود المقيّد مركّب من الوجود والقيد.

٩. قوله: «لميّة ثبوتاً إثباتاً حوت» مطلب لم هو مطلب العلة إما للتصديق فقط، أوله والوجود. أي مطلب لم — وهو الثالث من الأصول أي الأساس — ضربان: أحدهما أن يطلب به علة التصديق فقط، وهو الذي يسئل به عن الحد الأوسط الذي هو علة الاعتقاد والتصديق كقولنا: لِمَ كان الجسم محدثاً؟

والثاني أن يطلب به علة التصديق والوجود معاً حتى يكون السائل به يسئل عن علة الشيء في نفسه على ما هو عليه إما مطلقاً، أو كونه على حال ما كقولنا: لِمَ يجذب المغناطيس الحديد؟ فإن الجذب معلوم وعلة غير معلومة. وهذا المطلب يتأخر عن المطلبين الأولين أي مطلب ما و مطلب هل. (الجواهر النضيد ص ١٦٤ ط ١ — إيران).

١٠. قوله: «إليه آلت ما...» قال المحقق الطوسي في آخر النسخ التاسع من شرحه على منطق الاشارات: إن المطالب كما يكثرها المكثرون فللمثقلين أيضاً أن يقللوها بأن يجعلوا اصولها اثنين مطلباً للتصور، ومطلباً للتصديق ويطوي الباقية فيها؛ وعلى هذا التقدير يمكن أن يطوي لم في مطلب ما حتى يكون الأمهات هي مطلبي هل وما فقط. وقال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة الأول من برهان الشفاء: أما المطالب بنسب ما يحتاج إليه هاهنا فانها بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام، وبالقسمة الثانية ستة. أما بالقسمة الأولى فمطلب ماء، ومطلب هل، ومطلب لم. ومطلب ما على قسمين: أحدهما الذي يُطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلاء وما العنقاء؟ والثاني الذي تطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما المكان؟

ومطلب هل على قسمين: أحدهما بسيط وهو مطلب هل الشيء موجود على الإطلاق، والآخر مركّب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا، أو ليس موجوداً كذا، فيكون الموجود رابطة لاعمولاً، مثل قولك هل الانسان موجود حيواناً، أو ليس موجوداً حيواناً.

و مطلب لم على قسمين: فأنه إما بنسب القول وهو الذي يطلب الحد الأوسط، وهو علة

المذكور من أسس المطالب آلت ما أي مطالب أخرى فريق أثبتنا إن كانت وهي مطلب أي^{١١} ومطلب أين ومطلب كيف ومطلب كم ومطلب متى.

→ لا اعتقاد القول والتصديق به في قياس ينتج مطلوباً ما، وإما بحسب الأمر في نفسه وهو يطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقاً أو وجوده بحال.

و أما مطلب الأتي والكيف والكم والأين والمتى وغير ذلك فهي راجعة بوجه ما الى الحل المركب. فان اراد أحد أن يكثر المطالب بتعديده هذه فليعمل، إلا أن المطالب العلمية الذاتية هي تلك. ومع ذلك فان مطلب أي أبسط هذه البواتي واشد دلالة على المطلوب به، فانه يطلب به تمييز الشيء بما يختصه، وتلك اوسع مذهباً وأعرض مجالاً.

و إن أحب أحد أن يجهل مطلب أي مشتملاً بوجه على مطالب كيف و كم و أين وغير ذلك فليعمل. فحينئذ يكون مطلباً هل ولم يطلبان التصديق، و مطلباً ما وأي يطلبان التصور. فطلب ما الذي بحسب الاسم متقدم على كل مطلب؛ واما مطلب ما الذي بحسب تحقق الأمر في نفسه فتأخر عن مطلب هل البسيط فان الذي يطلب ما ذات الحركة وما الزمان فاتها يطلب مائية أمر موجود عنده. و أما إن طلب أحد هل حركة أو هل زمان أو هل خلاء أو هل إله موجود، فيجب أن يكون قهيم أولاً ما تدل عليه هذه الأسماء، فانه يمكن أن يعلم ما يدل عليه الاسم ولا يعلم هل ذلك المدلول عليه موجود أو غير موجود. وإن كان الحد انما هو بالحقيقة للموجود، ولكن لا يوقف في اول الأمر أن هذا القول حد بحسب الاسم أو بحسب الذات إلا بعد أن يعرف أن الذات موجودة. ولذلك يوضع في التعاليم حدود اشياء يبرهن على وجودها من بعد كالمثلث والمربع واشكال أخرى تحدث في اول كتاب «اسطقسات الهندسة» فكان حدّاً بحسب شرح الاسم، ثم اثبت وجودها من بعد، فصار الحد ليس بحسب الاسم فقط بل بحسب الذات، بل صار حدّاً بالحقيقة.

و يجب أن يعلم ان الفرق بين الذي يفهم من الاسم بالجملة والذي يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل. فكل انسان إذا خوطب باسم فهم فهماً ما ووقف على الشيء الذي يدل عليه الاسم إذا كان عالماً باللغة. و أما الحد فلا يقف عليه الا المتراض بصناعة المنطق، فيكون أحد الأمرين معرفة، والثاني علماً، كما أن الحس معرفة والعقل علم (ص ٦٨ و ٦٩ ج ٣ من المنطق ط مصر).

بيان: قوله «اسطقسات الهندسة» يعني بها كتاب اصول الهندسة لأوقليدس، كما نصّ به في الفصل الخامس من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء حيث قال: ان لكل مقدار الى كل مقدار نسبة النسبة التي هي محدودة في خامسة كتاب الاسطقسات لأوقليدس (ج ١ ط ١ من الرحلي - ص ١٧٢).

١١. قوله: «مطلب أي...» أي قسمان مشهوران: أي شيء في جوهران شيء، أي شيء في عرضه.

أما مطلب أي فلان أي الجوهرية يطلب بها الفصل، وسيأتي أن شيئة النوع بالفصل و بالصورة فيؤل الى ما الحقيقية. وأي العرضية يطلب بها عوارض الشيء فيؤل إلى هل المركبة. وأما البواقي فرجوعها^{١٢} إلى هل المركبة واضحة. وإنما قلنا: «ان كانت» لأن كثيراً من الأشياء كالمجردات لا أين ولا كم ولا متى بل لا كيف لها زائداً على وجودها وإن كان زائداً على ماهيتها، فيقال: ما العقل الكلّي؟ وهل هو؟ ولم هو؟ ولكن لا يقال: أين هو؟ ومتى هو؟ وكم مقداره؟. وفي كثير من

→ و مطلب أين مثل أين فلك المشتري؟ و أين العرش والكرسي؟ و أين الجنة والنار الجسمانيان و غيرها.

و مطلب كيف مثل كيف تلك النار؟ و غير ذلك لا يحصى من كيفيات الأشياء لأن الكيفية ما يقال في جواب كيف هو، كما ان الكمية ما يقال في جواب كم هو، والماهية ما يقال في جواب ماهو.

و مطلب كم مثل المقولات كم هي؟ والعقول كم هي؟ والشمس مقدارها المساحي كم هو والكم التفصيل أكثر شمولاً من الكم المتصل.

و مطلب متى مثل ان الروح متى وجد؟ و مثل ما يقول الجمهور: القيامة متى هي؟ والعالم متى خلق؟ وأكثر هذا ليس لها عموم لأن كثيراً من الأشياء لا أين ولا متى ولا كم مقداري لها بل ولا عددي كما في الموضوعات المادية.

وأما بيان أولها إلى الأول فلأن ما خلا أي الأولى تؤول الى هل المركبة. و أما أي الأولى أي شيء في جوهر الشيء و مطلبه الفصل فتؤول الى ما الحقيقية لأن ما في جوهره ذاتي له والذاتي يقال في جواب ماهو بل هو عندي أحق بما هو من الجنس لأن الفصل الحقيقي هو الصورة وشيئة الشيء بصورته والفصل الأخير و كذا الصورة الأخيرة بجامع بوجوده لجميع ما تقدم عليه من وجودات الأجناس والفصول السابقة «فهو وإن تبدلت ذي عينا. افاده في تعلية منه على الفرر (ص ٨٨ ط الناصري).

١٢. قوله: «وأما البواقي فرجوعها...» البحث عن مطالب يطلب في انشاء المطلق، وفي الجوهر النضيد، في شرح منطق التجريد (ص ١٦٥-١٦٩ ط ١- إيران) و في آخر النهج التاسع من منطق الاشارات و شرح المحقق الطوسي عليه، وفي منطق حكمة الاشراف و شرح القفلب الشيرازي عليه (ص ١٣٣-١٣٥ ط ١ - إيران).

الأشياء كان ماهولم هو وإن كانا باعتبار العنوان اثنين^{١٣}، وكذا فيما بعد. قال: ارسطاطاليس في كثير من الأشياء ماهولم هو واحد^{١٤}. ومراده العقول المفارقة، إذ لا مادة

١٣. قوله: «وإن كانا باعتبار العنوان اثنين» أي أنها بحسب المفهوم اثنان فإن مفهوم ما هو غير مفهوم لم هو وإن اتحد في المصادق.

١٤. قوله: «قال ارسطاطاليس في كثير من الأشياء ما هو ولم هو واحد» وفي الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار: ذكر المعلم الأول في اثنولوجيا ان الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد (ج ١ ط ١ ص ١٩)

و كذا قال في الهيات الاسفار: قال الفيلسوف الأكرم في كتاب اثنولوجيا إن ماهولم هو في المفارقات شيء واحد، (ج ٣ ط ١ ص ٩٨)

واقاده في بيانه في تعليقه على الفرر بقوله: «وفي كثير كان ماهولم هو كما يقال: الحكمة استكمال النفس الانسانية للتشبه بالاله علماً وعملاً؛ والمنطق آلة قانونية روعيت للمعصمة عن الخطأ في التفكير؛ والنحو علم باحوال اواخر الكلم للمعصمة عن الخطأ في اللفظ؛ وكما يقال: الفكر ترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول؛ والغاذية قوة تحمّل الغذاء الى مشابهة المعتنّي ليخلف بدل ما يتخلّل؛ والتامية قوة تزيد في اقطار الجسم ليبلغ كمال النشوء وقس عليها. والتعريف التام ما يشمل على العلل الاربع فهذه الغاية والعلل مطالب لم هو ذكرت في هذه التعاريف، والتعريف مطلب ماهو» انتهى.

اقول قوله: «عما هو» ناظر الى حقيقة الشيء، و«لم هو» الى علته. وانما كان ماهولم هو في المفارقات لبساطتها كما افاده في الشرح. فعنى اتحادها فيها أن ماهو منتصف فيها رأساً وليس لها إلام هو، فافهم، وسيأتي كلامه الآخر في ذلك في البرهان اللامي والإثني من أن اوثق البراهين باعطاء اليقين الخط اللامي، كذلك اوثق البراهين اللتية ما يبرهن بالعلة الغائية، ثم الأوثق من الأوثق ما يبرهن بالعلة الفاعلية وهو الاشراف من الأشراف، كيف والثاقة والشرافة اللتان للغاية ترجعان الى الفاعل حيث ان العلة الغائية علة فاعلية الفاعل، فالغاية بالحقيقة فاعلية، بل في المفارقات عين الفاعل، وفي الاتسان الكبير عين الحق الحقيقي الذي هو مبدء المبادي وغاية النهايات وقال ارسطاطاليس ماهولم هو في كثير من الأشياء. انتهى.

وبالجمله ان المفارقات النورية حيث انها ليست لها إلا علة الوجود لتجردها عن المادة والصورة فتوامها بعلة الوجود فليس لها ماهو إلا هي؛ ولا فرق بين ان يحمل لم هو فيها على اللعية الفاعلية، أو اللعية الغائية لانها فيها واحد.

ولا صورة لها حتى يكون لها كالمركبات ما هو غير لم هو بل هي مندكة الماهيات فانية في الحق^{١٥} تعالى فليس لها إلا لم هو. وعلتها الغائية هي علتها الفاعلية، فهي وحدانية اللم كما أنها وحدانية المائية واللمية. كما يكون ما هو هل هو انتبهوا أي كما قد يكون الماهية عين الوجود. وهذا أيضا كالمفارقات عند أهل التحقيق أنه لا ماهية لها؛ وكالوجود المنبسط إذ لا ماهية^{١٦} له.

→ اعلم ان اسناد القول المذكور الى ارسطو انما كان بما كان العلماء يحسبون أن اثولوجيا من مصنفات ارسطولا من تاسوعات فلوطين. واثولوجيا معناه معرفة الربوبية.

١٥. قوله: «فانية في الحق» ناظر الى كلمات اساطين العرفان في العالمين بأنها من الصقع الربوبي بمعنى انها ليست من العالم، وكالصادر الأول لا يعلو من ما سوى الله فراجع في ذلك الى الفصل التاسع والعشرين من المرحلة السادسة من الاسفار في العلية العلول، وان كان في مواضع اخرى من تلك المرحلة، وفي الاهيات منه ايضا اشارات في ذلك. وفنائها اندكاه ماهياتها وغلبة احكام وجوداتها فانهم.

١٦. قوله: «وكالوجود المنبسط إذ لا ماهية له» الوجود المنبسط هو الوجود العام المفاض على اعيان المكونات. و بعبارة أخرى هو التجلي الوجودي يتعين ويصير اعيانا موجودة ارواحاً كانت او اجساماً، ويسمونه بأسامي عديدة أيضاً كالنفس الرحاني، والتجلي الساري، والظل الممدود، والنفس الإلهي، والرق المنشور، والنور المرشوش، وأم الكتاب، والخزانة الجامعة، ومادة الموجودات، والرحمة العامة، والرحمة الذاتية، والرحمة الإيمانية، وصورة العناء، والأسم الأعظم، والهباء، والجوهر القابل للصور الروحانية والجسمانية، والهيول الكلية، والصادر الأول، والطبيعة الكلية وغيرها والجوهر والعرض على طريقة أهل الله من العارفين، يريدون بالجوهر الصادر الأول، وبالأعراض تلك الكلمات الالهية المنتقشة عليه. وراجع في ذلك الى الباب السادس من الفتوحات المكية للشيخ الأكبر، والى مصباح الانس للعلامة ابن الفاري في شرح مفتاح الغيب (ص ٧٠ و ١٣٣ و ١٥٠ ط ١ - إيران)، والى شرح العلامة القيصري على فصوص الحكم (ص ٢٢ و ٢٣ و ٣٣١ و ٤٧٩ ط ١ - إيران)، والى الاسفار لصدر المتألمين (ج ٤ ص ١٦٨ ط ١ - إيران).

تبصرة: اعلم ان الصادر الأول فوق الخلق الأول، والخلق الأول هو أول كلمة منقوشة على ذلك الرق المنشور و ذلك الخلق الأول هو العقل الأول في لسان الشرع المحمدي على صاعده افضل

→ الصلوات، كما قال — صلى الله عليه وآله وسلم — ان اول خلق خلقه الله عز وجل العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر الحديث. واصل الخلق التقدير يقال خلقت الأديم اذا قدرته قبل القطع وبالجمله أن العقل مخلوق، وأما التجلي الأول فهو اول موجود في العالم مطلق عن التقدير، كما ان المبدء الواجب بالذات مطلق عن هذا الاطلاق ايضاً لانه تعالى شأنه هو الاول والآخر والظاهر والباطن؛ لذا قال العلامة ابن الفاري في مصباح الانس: ان الوجود العام لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه لولا تقيده بنسبة العموم (ص ٧٠ ط ١ — ايران) أي لولا تقييد الوجود العام وهو الصادر الأول بنسبة العموم.

وعلى منوال مافي المصباح قال صاحب الأسفار: أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له و لانعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنوع الجمالية والجلالية بأحدثته وفردانيته، هو الوجود المنبسط الذي يقال له الماء الخ (الفصل ٢٩ من المرحلة ٦ في العلة والمعلول ص ١٩٣ ج ١ من الرحلي).

والماء ناظر الى ماروي عن رسول الله — صلى الله عليه وآله — في الجامع الترمذي وسنن ابن ماجه ففي الثاني باسناده الى ابي رزين العقيلي قال قلت يا رسول الله اين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ماتحته هواء وما فوقه هواء وما ثم خلق عرشه على الماء (الباب ١٣ من المقدمة، الحديث ١٨٢، ج ١ ص ٦٥ ط مصر).

وقد عبر عن ذلك الوجود العام المنبسط في حديث آخر بالعمود رواه الشيخ الصدوق في توحيده باسناده عن النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — انه قال: إن الله عز وجل عموداً من ياقوت حمراء رأسه تحت العرش واسفله ظهر الخوت في الأرض السابعة السفلى، الحديث. وهو الحديث الاول من شرح الاربعين حديثاً للقاضي السعيد القمي. وقد صرح الصدر القنوي في مفتاح الغيب، وكذا في نصوصه بالفرق بين الصادر الأول والخلق الأول حيث قال في الثاني منها: الحق سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحالة اظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحداً أكثر من واحد لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان المكونات وما وجد منها وما لم يوجد بما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو اول موجود المسمى ايضاً بالعقل الأول وبين سائر الموجودات الخ (ص ٢١٠ — ط ١ — ايران).

واذا دريت الفرق بين الصادر الأول والعقل الأول فاعلم انه اذا ورد في اقوال الحكماء المتأهين من أن اول الصوادر هو العقل الأول فرادهم من ذلك ما افاده صدر المتأهين في الفصل التاسع والعشرين

والإخساف الأول يناسب^{١٧} لما سيأتي في مشاركة الحق والبرهان وفي وجودي أتحد

من المرحلة السادسة من الأسفار في العلة والمعلول حيث قال:

وقول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جلي بالقياس إلى الموجودات المتعينة المتباعدة المتخالفة الآثار فالأولية هي هنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباعدة الذوات والوجودات والافئند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق ماهية خاصة وجهة نقص وامكان، حكنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص فافهم. (ج ١ - ط ١ ص ١٩٣).

هذا ما أردنا إيراده في هذه التبصرة من كشف التناقع عن العناء، وإن شئت زيادة إيضاح في ذلك فراجع إلى رسالتنا الفارسية في الوحدة من نظر العارف والحكيم (ص ٨٤ - ٩٨ ط ١).

ونختم الكلام في الصادر الأول بما أفاده الشيخ الأكبر الطائي العارف العربي في الباب السادس من فتوحاته المكية حيث قال: كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان، لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة لم يكن عليها بل كان موصوفاً لنفسه ومسمى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوه بها خلقه؛ قلنا أراد وجود العالم وبدؤه على حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعّل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلّي من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية حقيقة تسمى الهباء، هي بمنزلة طرح البهاء الجصّ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور. وهذا هو أول موجود في العالم، وقد ذكره علي ابن أبي طالب - رضي الله عنه - وسهل بن عبد الله - رحمه الله - وغيرهما من المحققين أهل الكشف بالحقيقة.

ثم انه - سبحانه وتعالى - تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء، ويسميه اصحاب الأفكار بهيول الكل، والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية، فتبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته كقبول زوايا البيت نور السراج، وعلى حسب قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله، قال تعالى: مثل نوره كمشكاة فيها مصباح فشبّه نوره بالمصباح، فلم يكن اقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد - ص - المسماة بالعقل، فكان مبتداء العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجلّيه. واقرّب الناس إليه علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - امام العالم وسر الأنبياء اجمعين. (ج ١ ص ١٣٢ ط بولاق).

١٧. قوله: «والإخساف الأول يناسب» المراد بالأول ان ما هو ولم هو واحد. وإنما يناسبه الإخساف لانه لو سئل ما الإخساف؟ يقال في الجواب: انمحاء نور القمر لحيلولة الأرض بينه وبين الشمس؛

ولو سئل لم انخسف القمر؟ يجاب لأنه انمحي نوره لحيلولة الأرض بينه وبين الشمس، كما يأتي في مشاركة الحد والبرهان.

واقاد في تعلية على الفرر بقوله: «قولنا: والانخساف الأول يناسب، تلميح إلى ما ذكره الشيخ الرئيس في النجاة في مشاركة الحد والبرهان بقوله: انا كما لا نطلب العلة بلم إلا بعد مطلب هل، كذلك لا نطلب الحقيقة بما إلا بعدهل. وعن كل واحد جواب لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية. وايضاً فان العلة الذاتية مقومة للشيء فهي إذن داخلة في الحد في جواب ما هو فيتفق إذن الداخل في الجوابين. مثله أن يقال: لم انكسف القمر؟ فتقول: لأنه توسط بينه وبين الشمس الأرض فانمحي نوره. ثم يقال ما كسوف القمر؟ فتقول هو انمحاء نوره لتوسط الأرض، لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان بل حدين أي لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين. والذي يحمل منها على الموضوع في البرهان أولاً وهو الحد الاوسط يكون في الحد معمولاً أولاً لأنك تقول في البرهان: إن القمر قد توسط الأرض بينه وبين الشمس، وكل مستضي من الشمس يتوسط بينها الأرض فانه ينمحي ضوءه فينتج أن القمر ينمحي ضوءه؛ ثم تقول: والمنمحي ضوءه منكسف فالقمر إذن منكسف. فأولاً حلت التوسط ثم الإنمحاء، وفي الحد التام تورد أولاً الانمحاء ثم التوسط لأنك تقول: انكساف القمر هو انمحاء ضوءه لتوسط الأرض بينه وبين الشمس. انتهى كلامه.

فهذا مثال اخذ العلة الفاعلية في الحد لأن اخذ لم هو فيها هو قسمان بحسب الفاعل والغاية. فاعلم ان هذه الحدود ثلاثة حدّ هو مبدء البرهان، وحدّ نتيجة البرهان، وحدّ كامل هو تمام البرهان. فان جمعت في حدّ الانخساف بين العلة والمعلول بأن تقول: الانخساف انمحاء نور القمر لتوسط الأرض بينه وبين الشمس كان من الحد الكامل الذي هو تمام البرهان؛ وان اقتضرت على العلة وقلت هو توسط الأرض بينه وبين الشمس فهو حدّ مبدء البرهان؛ وان اقتضرت على المعلول وقلت هو انمحاء نور القمر فهو حدّ نتيجة البرهان.

وفي حدّ الغضب والبرهان عليه تقول: فلان يريد الانتقام، وكل من يريد الانتقام يغلي دمه، ففلان يغلي دمه؛ ثم تقول: وكل من يغلي دمه يغضب ففلان يغضب. فان جمعت في الحد للغضب بين العلة والمعلول وقلت: الغضب غليان دم القلب لارادة الانتقام فهو حدّ تمام البرهان؛ وان قلت هو ارادة الانتقام فهو حدّ مبدء البرهان؛ وان قلت هو غليان دم القلب فهو حدّ نتيجة البرهان. وهذه المذكرات بيان مشاركة الحد والبرهان في الحدود أي الحد الأول، والحد الأخير، والحدود الوسطى.

المطالب ١٨ الثلاثة أي باعتبار ذات وجودي الحقيقي فإن الوجود الحقيقي موجود بذاته لا بوجود زائد ولا ماهية مقومة له قاهيته و ذاته الوجود و وجوده ماهيته بمعنى ما به الشيء هو هو^{١٩}، فما وهل فيه واحد^{٢٠}؛ ومطلق الوجود بسيط لاجزاء خارجي له، ولاجزء حملي؛ فتحقق وجودي الحقيقي بالوجود المنبسط الذي هو فاعله و غايته وأصله إذ المضاف غير خالٍ عن الصّرف، والمقيد عن المطلق، سيما أنّ المقيد الذي هو الماهية الإمكانية اعتباري. وعلى قول من يقول: إن النفس^{٢١} التاطقة القدسية ل ماهية له

١٨. قوله: «وفي وجودي اتحد المطالب» أي ماهوفي وجودي هو هل هو، وما هو فيه هو لم هو. أما الأول فلأن الماهية في الوجود هو الإنية، والماهية القابلة خارجة عن الوجود الخاص وإنما هي للوجود فتحقق الوجود الخاص عين حقيقته وماهيته أي ماه هو هولية.

وأما الثاني فلأن شيئية الشيء وحقيقته بتسامه لا ينقصه، فحقيقة كلّ وجود حقيقي وتسامه هو الوجود المنبسط الذي هو عليه الحق تعالى لكل وجود ومشيته فهو اللّم الفاعلي واللّم الغائي لكل وجود وهو الما الحقيقية له إذا المشرب لا يخلو عن الحقيقة سيما إن ماهه الإعتبار في الوجود عين ماهه الاشتراك والنقص عدم والنفس وجود بسيط؛ أفاده في تعليقه منه على غرر الفرائد (ص ٨٨ ط الناصري).

١٩. قوله: «بمعنى ماهه الشيء هو هو» أي الماهية بمعناها الأعم فيصدق على الواجب سبحانه وإن كان مجرداً عن الماهية.

٢٠. قوله: «فما وهل فيه واحد» أي المل المركب لأتته بسيط محض. وقوله: «ولاجزء خارجي له» أي لامادة ولاصورة له. وقوله: «ولا جزء حملي» أي لاجنس ولافصل له لأنّ المادة والصورة مأخوذتان بشرط لا فلاتحملان، والجنس والفصل مأخوذتان بشرط لا فيحملان.

٢١. قوله: «وعلى قول من يقول إن النفس...» القائل هو الشيخ الإشراقي حيث قال في آخر التلويحات: «النفس وما فوقها من المفارقات أنيات صرفة و وجودات محضة» يعني أنها هويات بحتة ل ماهية لها. ولا يخفى عليك أن مقاد نحو هذا الكلام ليس تقي الماهية عنها رأساً بل المراد اندكائك احكام الماهية واستهلاكها فيها، وغلبة احكام الوجود عليها. نعم أنها عارية عن الماهية بمعنى الأجزاء العقلية من الجنس والفصل، كما أنها خالية عن الأجزاء الخارجية من المادة والصورة. أما الماهية بمعنى محدودية وجود النفس وما فوقها من حيث أنها ممكنات ولها وجود ظلي فتما لا ينكر فيها فإن المجرد عن الماهية هو الوجود الفرد الصمد الحقيقي فقط و ماسواه زوج تركيبي وإن كان طائفة منها مجردة عن المادة واحكامها فإن التجرد عن الماهية امر، والتجرد عن المادة أمر آخر، والأول يختص

فالأمر أوضح إذ لا جنس ولا فصل ولا مادة ولا صورة لها، وكلّ هذه ليست في قوام وجود الناطقة فقوام وجودها بالوجود المنبسط^{٢٢} الذي هو ظلّ الله، فما هو فيه لم هو أيضاً.

غوص في أقسام ماهو في شبيّة الماهيّة

جواب ما الحقيقة فيه الوجهان السابقان^{٢٣} قد كان عمّ الجنس والتّوع وحداً هو تمّ

→ بالذات الواجبة القاردة دون الثاني لأنّ المفارقات ليست لهم حالة منتظرة وذلك لخلوّهم عن الامكان الاستعدادي المختص بالمعتر بالمادة. ولذا ورد في الأثران الله تعالى خلق الملائكة صمداً ليس لهم اجواف كما في الروضة الثالثة من رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين تأليف العالم الأجل السيد عليخان المدني رضوان الله تعالى عليه (ص ١٠ ط الرحلي ١٣٣٤ هـ) وإن كالصمد الحقيقي هو الحق المطلق جل شأنه فافهم.

ثم ان هذا الكلام من الشيخ الاشراقي ينشأ عن استبصاره بما تفوّه من اعتبارية الوجود، وقال صاحب الأسفار في الفصل الرابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه بعد نقل كلامه المذكور في النفس وما فوقها ما هذا الفظه: ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نبي كون الوجود امراً واقعياً عينياً وهل هذا إلا تناقض في الكلام؟ (ص ٩ ج ١ ط ١ - إيران).

٢٢. قوله: «فقوام وجودها بالوجود المنبسط» تقدم قريباً الإشارة الى الوجود المنبسط وقد دريت انه الصادر الأول لأنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد. وقد علمت أنّ له اسماً عديدة منها ظلّ الله قوله سبحانه: ألم ترأى ربك كيف مدّ الظلّ (الفرقان ٤٦) وأما كان قوام وجود النفس الناطقة به لآته رقي منشور والكلمات الوجودية كلّها منقوشة عليه. وان شئت قلت انها شئونه واطواره بما فيه من الحرارة علاء وبما فيه من الرطوبة والبرودة سفلى، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل وعلى هذا القياس الكلام في جميع الكلمات الوجودية المنقوشة عليه وذلك لانه ظلّ الله والعالم خرج على صورته على ما حقق في الفص العيسوي من كتاب فصوص الحكم وبينه شراحه.

وأما كان ماهو ولم هو فيه واحداً لانه ظلّ الله البسيط المنبسط غاية البساطة. ولو لم يكن كذلك لما كان رقاً منشوراً للكلمات الغير المنتاهية وقد قال عز من قائل: قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً (الكهف ١٨١).

٢٣. قوله: «فيه الوجهان السابقان» حيث قال في شرح قوله السابق في النوع:

أي هذه الثلاثة تقع في جواب ماهو عند السؤال عن شيئية الماهية بالذاتي والعالي والأعلى وُزعت لف ونشر مرتب^{٢٤} فأين مجمل كالنوع وما قد فصلت كالحذ التام وأين الماهية الناقصة الجنسية والماهية التامة النوعية.

ثم شرعنا في وجه الضبط للأجوبة بقولنا: إذ شيء واحد أو أشياء بسؤال تنسق أي في السؤال تجتمع وتنظم. وإذا كانت أشياء فإما تختلف الحقائق لها أو تنفق. وإذا كان واحداً فإما كلي وإما جزئي. فالأول الكلي مثل الإنسان ماهو بحد تام أجبا مؤكداً بالتون الخفيفة^{٢٥} المبدلة بالألف وفقاً. وثانياً وهو الأشياء المتخالفة الحقائق أجب بجنس نسباً إليها نسبة ذاتية. والأول الواحد الجزئي مثل زيد ماهو. وثالث مثل زيد و عمرو وبكر ماهم. شرك. كل مع الآخر في النوع أي في أن يجاب عنها به إن بما هو إليه قد سلك، لا بمن هو إذ يسأل بمن عن العارض الشخص لاعن ماهية الشيء و حقيقته. وقد يقال الفصل^{٢٦} قد يقال أي يحمل و يجاب به والحال أن ما الحقيقي به

→ النوع ما على كثير السبق عند سؤال ما الحقيقة صدق أي ما الحقيقة إما احتراز عن ما الشارحة، أو المعنى ما حقيقة ذلك ليكون بها الاستفهام عن الحقيقة.

٢٤. قوله: «لف ونشر مرتب» أي كل واحد من الذاتي والعالي والأعلى بإزاء كل واحد من الجنس والنوع والحد التام على الترتيب و استفاد من التعبير بها تفاوت درجاتها. ثم بين ذلك التفاوت أي وجه كون الأول ذاتياً والثاني عالياً والثالث اعلى بقوله فأين مجمل الخ.

٢٥. قوله: مؤكداً بالتون الخفيفة...» نحو ما قاله ابوحيان الفقيهي:

يحميه الجاهل ما لم يعلم شيخاً على كرسيه معسماً
وفي آخر باب نوحي التأكيد من الفية ابن مالك:

وابديتها بعد فتح السفا وقفنا كما تقول في قفسن قفا

٢٦. قوله: «وقد يقال الفصل...» قد دريت ان الفصل كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، وهذا حكم ميزاني قوم، لكن هذا القائل ناظر الى حكم حكيم مبرهن في الحكمة المتعالية بأن الفصل يقال أي يحمل في جواب ماهو، وسيأتي كلام المصنف بأنه هادم قواعد الميزانيين حيث يقول: لكنه قواعد القوم هدم.

السؤال أي ربما يقال: إنَّ الفصل يقال في جواب ما هو وليس فيه البعد عن صواب عند الحكيم الإلهي صاحب اللباب إذ الفصول صور نوعية^{٢٧} أي هي متأخذها، وفي الحكمة

٢٧. «قوله إذا الفصول صور نوعية» قد تقدم الكلام في أن الفصول الحقيقية هي انحاء الوجودات في الحقيقة. وهي ملزومات ومباني للفصول المنطقية بمعنى أن الفصول المنطقية تؤخذ وتنتزع عن الحقيقة وتجعل معرفات للماهيات، فالفصول المنطقية عنوانات الفصول الحقيقية تؤخذ منها في تعاريفها، ولا محالة كليّات عقلية لتحمل.

وتحقيق هذا المطلب الأشمخ الأسنى يطلب في عدة مواضع من كلمات صدر المشاهير نهديك إليها لتحصيل مزيد الاستبصار أن اخذت القطانة بيدك .

الف — منها ما قال في تعليقه على الشفاء ما هذا لفظه: «كلمة عرشية، أن الذي هدانا الله بنوره وافاض على قلبنا بفضل هو أن الصور النوعية ليست بجواهر ولا بأعراض بل هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية، والوجود ليس بمجهر في ذاته ولا عرض، بل لانحاده بالماهية بوصف بأحدهما، وذلك لأن فصول الجواهر متحدة مع الصور، والجنس ليس للفصل المقسم ولكن متحدة معه في الوجود إلا أن للعقل أن يفرق بينها بحسب المعنى والمفهوم فيجد أن معنى أحدهما لازم أهم للآخر والآخر عارض انحص له الخ (ص ٧٣ ط ١ — إيران، المطبوع على الحجر).

ب — ومنها في ذيل الفصل السابع من المرحلة الرابعة من الاسفار حيث قال: ان حقيقة الفصول وذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية، فالوجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة؛ ومن عوارضه أيضاً كذلك؛ وبحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفسه ذاته يسمى بالذاتيات، وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات الخ (ج ١ ط ١ — ص ١١٩).

ج — ومنها في الفصل الثالث من المقالة الأولى من القسم الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار حيث قال: الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس، وليس لزوم الجنس لها وعروضها إياها عروضاً خارجياً أو ذهنياً بمعنى أن يكون للعارض وجود والمعروض وجود آخر، بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس، لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينها من جهة التعيين والإبهام كما بين الوجود الشخصي والماهية النوعية (ص ٥٦ ج ٢ ط ١).

د — ومنها في ذيل الفصل الخامس من الفن الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار أيضاً حيث

تسمى الصور النوعية فصولاً حقيقية؛ فالنفس الناطقة فصل حقيقي، لا الناطق الذي هو مفهوم كلي. والنفس الحساسة فصل حقيقي قريب للحيوان وبعيد للإنسان، لا مفهوم ما الحساس والمتحرك بالإرادة. والنفس النباتية فصل حقيقي للنبات، لا مفهوم النامي. وقس عليها.

نعم هذه عنوانات الفصول تؤخذ منها في تعاريفها ولا محالة كليات عقلية لتحمل. ٣
والشيء شيئاً كان بالفعل أي شئيه الشيء بصورته لأجاذته، والصورة ما به الشيء بالفعل، والمادة ما به الشيء بالقوة من ذا أي من أن شئيه الشيء بصورته النوعية على الفصل القريب دارحة كما مر أن التعريف يصير حدّاً بالفصل القريب، بل حدّ تام عند البعض^{٢٨} إذ المقومات كلاً إذا أي الفصل القريب وجد إذ كلّ قال في السلسلة الصعودية جامع لجميع كمالات المتلوّين حيوانهم وأعلى^{٢٩}. ففعليات الفصول السابقة و

قال: تحصيل عرشي، ما أفادنا الله بالهامه وافاض على قلبنا بتأييده في مباحث الماهية ما يتور منه و يتكشف أن الصور النوعية هي عرض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجواهر ولا عرض الخ (ص ١٥٤ ج ٢ ط ١).

٢٨. قوله: «عند البعض» ذلك البعض هو الشيخ كما في الفرر الرابعة من الفريدة الخامسة في الحكمة حيث قال: قال الشيخ صورة الشيء ماهيته التي هو بها ماهو (ص ٩٦ ط الناصري).

٢٩. قوله: «جامع لجميع كمالات المتلوّين حيوانهم وأعلى» وذلك لأن الشيء مالم يستوف جميع كمالات مادونه لا يرتقي إلى مقام آخر فوق تلك الكمالات كما سيأتي في آخر الغوص في كسب الحد من ان الطبيعة مالم تستوف شرائط النوع الأخس لم تتخط به الى النوع الأشرف؛ وذلك لأن الطفرة محال مطلقاً صعوداً أو نزولاً عقلياً أو حسياً فيعبرون عن ترتيب الوجود النزولي بالامكان الاشرف، وعن الصعودي بالامكان الأخس، واستيحال الطفرة جامع لها فافهم. ففي النزول مالم يتحقق الممكن الاشرف لا يتحقق الأخس، وفي الصعودي مالم يستوف الشيء جميع كمالات الممكن الأخس لا يرتقي الى رتبة الأشرف لأن الطفرة مطلقاً محال. والبحث عن الامكان الاشرف والأخس يطلب في عدة مواضع من الاسفار (ط ١ ج ١ ص ١٨٧، وج ٣ ص ٤٨، وص ١٦٤، وج ٤ ص ١٦٦).

وسلطان البحث عن ذلك يطلب في الفصل السابع من الموقف السابع من الهيات (ج ٣ ط ١ ص ١٦٤).

تخصّلات أجناسها بها جميعاً منطقية في الفصل الأخير الحقيقي إذ الكامل الحقيقي مشتمل على ماهو فعلية الناقص وزائد^{٣٠} لكنه أي ما قيل^{٣١} قواعد القوم هدم مثل أن

→ وإن شئت فراجع ايضاً الى النكتتين ٥٢ و ٨٢٩ من كتابنا الف نكتة ونكتة فإن فيها سياً في الثانية منها مطالب رفيعة في الامكانين.

٣٠. قوله: «وزائد» أي مشتمل على ماهو فعلية الناقص مع شيء زائد، وذلك لأن الكامل حائر جميع فعليات الناقص مع زيادة كما اشير اليه آنفاً.

واقاد المصنف في ذلك في الفرر الرابعة من الفريدة الخامسة من المقصد الأول في الحكمة بقوله: وذو قوام من الانواع من معان جنسية وفصلية قريبة وبعيدة يثي مادام فصله الأخير وثي، ولهذا قالوا نسبة شيتية الشيء بصورته. وقال الشيخ: صورة الشيء ماهيته التي هوها ماهولأن وجود الكل (من تلك المعاني) مضتنة مطوية في وجود الفصل الأخير. بل كل تال في جميع كمالات المتلومع شيء زائد لأن التغيرات الطولية في الصعود استكمال وهو اللبس ثم اللبس للمادة لا الخلع ثم اللبس كما في الانقلابات في السلسلة المرضية فينتهي الاستكمال الى تمامية الفصل الأخير وهو جامع بنحو اللف والرتق جميع الكمالات التي كانت فيما دونه بنحو النشر والفتق، ويقوي على جميع ما يقوي القوى الأخرى عليه لأنه تمامها والتام يجمع فعليات الناقص ويفعل فعله.

فالتفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان لما كانت بسيطة الحقيقة والبسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته كانت الناطقة مشتملة على وجودات الجوهر والجسم والمعدني والتامي والحساس والمتحرك بالارادة بنحو البساطة والوحدة (ص ٩٦ ط ١).

٣١. قوله: «لكنه اي ما قيل» ناظر الى قوله في البيت المقدم: وقد يقال الفصل قديقال الخ. يعني ان الفصل كلي يقال أي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، وهو المحقق في علم القسطاس، وعند الحكميم الإلهي صاحب الباب ان الفصل يحمل على الشيء في جواب ماهو، وقوله وان كان ثقيلاً ولكن له تفتن النقط حيث ينظر تارة الى الموازين المنطقية فيقول الفصل ما يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، وأخرى ينظر الى حقائق الأشياء في الأفق الأعلى فيقول الفصل يقال في جواب ماهو، وهو صادق في التفرين كليهما ولكن يجب مراعاة قواعد القوم اي المنطقيين في تسليك الأفكار إلى تحصيل العلم بأحوال اعيان الموجودات. ثم تصدى المصنف في بيان الفرق بين ما يسلك اليه المنطقي في الفصل، وما ينظر فيه الحكميم الإلهي بقوله ووجه ميز بقوام ما اختلط الخ.

جواب ماهو بما ذكر، وأن الفصل يقال في جواب أي شيء في جوهر شيء، وقولهم لدى الجميع محترم لإحكام قواعدهم واتقانها والتوفيق أن للآلهي تفنن النمط ووجه ميز في الفصل بقوام ما اختلط يعني أن من قال بأن الفصل يجاب به ماهو يقول به من جهة أنه مقوم كما أنه في الحدة التامة يجاب به ماهو، بل هو الركن الركين هناك لا الجنس المهم. وإنما من جهة الميزالذاتي من حيث هو ميز فيشارك المنطقي في أنه يجاب به أي فلا هدم.

غوص في مشاركة الحدو البرهان في الحدود^{٣٢}، واشتمال الحدود على العلل الأربع كلاً أو بعضاً

وان اردت إيضاح مشاركة الحدو البرهان في الحدود فاعلم مقدمة متين: إحداهما أن

٣٢. قوله: «غوص في مشاركة الحدو البرهان في الحدود» يجب على الغواص في بحار المعارف أن يهتف بهذا الغوص اشد اهتمام لعظم الخطر في ذلك، ولكي يقتني الآلي الغالية فيرتقي الى الحياة المريحة العالية في عيشة راضية.

ثم المراد بالمشاركة أن ما يذكر في حد الشيء يجعل حداً وسطاً في برهانه، وبعبارة أخرى أن الحد الأوسط في البرهان بعينه هو الحد المتأخر الذي هو الفصل في الحد. ومن هنا قالوا: إن ما لاحظه لا برهان عليه. مثلاً قال صاحب الأسفار في الفصل الأول من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه في أن الوجود المطلق لا يمكن تعريفه بهذا أو رسم ماهذا اللفظ: التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود: أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه اعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حدة له؛ وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف ولا أعرف من الوجود، فن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشاً؛ ولنا لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لأن الحد والبرهان مشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس (ج ١ ط ١ ص ٥ و ٦).

ونحوه قوله الآخر في الفصل الأول من المنهج الثاني من تلك المرحلة من أن موجدية الممكن ليست إلا بانتماده مع حقيقة الوجود الغني عن ما سواه، فالوجودات حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية.

ليس المراد بالحد ههنا ما يقابل الرسم كما مر^{٣٣} بل مطلق التعريف، كما يقال في تعريف القوس^{٣٤} بقطعة من الدائرة: أنه من باب زيادة الحد على المحدود، ومعلوم أنه

→ وهذا متما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف زكي في غاية الزكاء والدقة واللطافة. ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لأن ادراكها يحتاج الى فطرة مستأنفة وقرينة ثانية. فكما ان الماهيات الغير البسيطة (اي المركبة) التي لها حد لا يمكن تصورها بمحدودها (أي بأجناسها وفصولها) والاكتناه بماهياتها إلا بعد تصور ماسبق عليها من مقوماتها الذاتية (اي المادة والصورة)، فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات الفارقة للذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجودية ومقوماته الفاعلية. ومن تعمق تعمقاً شديداً فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في المحدود، وأن الحد الأوسط في البرهان بعينه هو الحد المتأخر الذي هو الفصل في الحد؛ وما ذكره المعلم الأول في اثولوجيا أن الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد، يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صفة ما قلناه (ج ١ ص ١٩ ط ١).

بيان: قوله: «وأن الحد الأوسط...» عطف تفسيري لقوله ان الحد والبرهان متشاركان في الحد لأن تشارك الحد والبرهان في المحدود ليس الاكون الحد الأوسط في البرهان بعينه هو الحد المتأخر الذي هو الفصل في الحد فتبصر.

٣٣. قوله: «كما مر» أي الحد في مقابل الرسم قدمر في «غوص في المعرفات» فالحد ههنا ليس الحد في مقابل الرسم في غوص المعرفات، بل المراد من الحد ههنا مطلق التعريف واعم منه.

٣٤. قوله: «كما يقال في تعريف القوس...» نهدي اليك طائفة من الاشارات المفيدة للمقام لتكون على زيادة بصيرة حول البحث: ففي الفصل الثاني من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء: ان المادة ليست جزء قوام البياض والسواد كما هي جزء قوام المركبات لكنه جزء حديها، وكثير من الأشياء يكون جزء حد الشيء ولا يكون جزءاً من قوامه إذا كان حده يتضمن نسبة ما إلى شيء خارج عن وجود الشيء وقد شرح هذا المعنى في كتاب البرهان. ولا يخفى أن الموضوع والمحل ليس جزء حقيقة البياض وان كان يؤخذ في حده أي تعريفه بأنه لون مفرق لنور البصر عارض على محل لأن البياض لا يتصور إلا مقارناً لأمر ليس هو هو وذلك الأمر هو السطح او المقدار المبائن للون في المعقول. وكما يقال: العمي عدم البصر حيث ان البصر لا يكون جزء قوام العمي ولكن اخذ في تعريفه. وكذا كذلك تعريف القوس بقطعة من الدائرة وكم له من نظير (ص ١٩ ج ١ ط ١).

وقال في التعليقات: الحد له أجزاء، والمحدود قد لا يكون له اجزاء وذلك اذا كان بسيطاً، وحينئذ يختزِع العقل شيئاً يقوم مقام الجنس، وشيئاً يقوم مقام الفصل؛ وأما في المركب فان الجنس يناسب

→ المادة، والفصل يناسب الصورة (ص ٣٦ ط ١ مصر).

وفي التحصيل لهما: اجزاء الحد يجب أن تكون اقدم من المحدود، وانت إذا حددت اصبح الانسان بالانسان، أو قطعة الدائرة بالدائرة، أو الزاوية الحادة بالقائمة فليس شيء من ذلك اجزاء للنوع من جهة صورته. وليس ايضاً من شرط الدائرة أن تكون منها قطعة بالفعل حتى يتألف عنها صورة الدائرة، ولا من شرط الانسان في أن يكون انساناً وجود اصبح له، ولا من شرط القائمة أن تكون هناك حادة هي جزء منها، وإنما يعرض للقائمة أن يكون منها حادة، وللدائرة أن يكون فيها قطعة بانفعال يعرض لادتها، فما كان من الأجزاء بسبب المادة فليست اجزاء للحد لكنها اجزاء للمادة. والغلط في امر الاصبع والانسان هو الأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. وأما في الزاوية والدائرة فلا تأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل (ص ٥١٥ ط ١ - ايران).

هذه ما اردنا نقلها لمزيد الاستبصار في المقام. فنقول في تعريف الدائرة، والقوس، وقطعة الدائرة: ان المحقق الطوسي عرّف في الفصل الأول من الباب الاول من التذكرة في الهيئة الدائرة بقوله: الدائرة سطح مستوي محيط به خط مستدير في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية، ذلك الخط محيطها، وتلك النقطة مركزها.

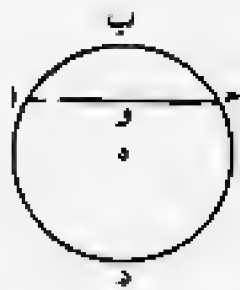
وقريب من هذا التعريف ما في صدر المقالة الأولى من الأصول بتحريره من أن الدائرة شكل مسطح محيط به خط واحد وفي داخله نقطة يتساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه، و ذلك الخط محيطها، وتلك النقطة مركزها.

وفي الرياضي يطلق الدائرة على ذلك الخط المحيط ايضاً، كما نصّ به القاضي زاده الرومي في شرحه على ملخص الجعيني (ص ٨ ط الوزيري).

وأما القوس فقطعة من محيط الدائرة سواء كانت ازيد من ربع الدائرة أو انقص منه أو مساوية له، كما في اول الباب الرابع من الملخص في الهيئة للجعيني و شرح القاضي زاده عليه، وكذا في كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

وكذا عرّفه المحقق الطوسي في الموضع المذكور من التذكرة حيث قال بعد تعريف الدائرة كما تقدم مع شرح البرجندي عليه: وكل خط مستقيم يقطعها - أي يقطع الدائرة - بقطعتين كيف اتفق - ذلك القطع سواء كانت القطعتان متساويتين أو مختلفتين، أو كيف اتفق ذلك الخط سواء كان قطعاً أولم يكن - فهو وتر - وقد يخص اسم الوتر بمعدا القطر، ويسمى قاعدة القطعة ايضاً - وما يفرز - بالوتر وغيره - من المحيط قوس.

→ وأما قطعة الدائرة فكما في صدر الثالثة من الاصول بتحرير المحقق الطوسي شكل يحيط به خط هو قاعدتها وقوس ما هي بعض المحيط. انتهى.



ففي هذا الشكل سطح — ا ب ح د — دائرة على مركز — د — . والرياضيون يطلقون الدائرة على محيط ذلك السطح ايضاً اي على الخط المستدير الذي هو — ا ب ح د — وخط — ا ب ح — قوس من ذلك المحيط. أي هي قطعة من ذلك المحيط، والقطعة بمعنى الجزء والبعض. وكذلك خط — د ح د — ايضاً قوس من ذلك المحيط. و — ا و ح — وتر قد قطع الدائرة بكلا المعنيين بقطعتين. و شكل — ا ب ح د و — قطعة الدائرة. وكذلك شكل — ا د ح و — ايضاً قطعة الدائرة. وذلك الوتر قاعدة كل واحدة من القطعتين.

فقولهم في تعريف القوس انها قطعة من الدائرة، ان ارادوا بالدائرة معناها الرياضي أي الخط المستدير المحيط على السطح المستوي المذكور آنفا فالمراد من التعريف واضح. وان ارادوا معناها الطبيعي أي السطح المذكور فيجب أن يقدر لفظة محيط في التعريف اعني ان قولهم القوس قطعة من الدائرة، تقديره القوس قطعة من محيط الدائرة.

وقال الهيدجي — ره — في تعليقه على الالاي: اخذ الحقيقي المساوي للقوس هوان يقال انه سطح يحيط به خط مستدير ينتهي طرفاه بقطعتين انتهى.

اقول: تعريفه هذا تعريف لقطعة الدائرة لا للقوس، والصواب ما قدمناه وحققناه.

ثم لا يخفى عليك ان تحديد القوس بقطعة من الدائرة انما يكون من زيادة الحد على المحدود، فان قطعة من الدائرة غير داخل في حقيقة المحدود اذ ليست القطعة جنساً ولا الدائرة فصلاً لأن يكون حداً تاماً، بل القطعة عرض عام، والدائرة عرض خاص فيكون تعريفاً بالخاصة والعرض العام، فالحد المذكور زائد على المحدود وخارج عنه.

ثم ان التعبير بالزيادة يؤيد ان المراد بالدائرة في حد القوس هو الخط المحيط المذكور لأن الزيادة والنقصان من خواص الكم. والدائرة بمناها الطبيعي إما من الكيفيات المختصة بالكليات، أو من الكليات المتصلة فهي على الأول هيئة حاصلة من احاطة خط منحن على سطح مستوي والكيف

ليس حدّاً بمعنى التعريف بالفصل القريب. وكما يقال: الثبوت الإضافي^{٣٥} هو المعتبر في تحديد السلب على الإطلاق، ويعنى به أنّ الثبوت أعمّ من أن يكون وجوداً مطلقاً، أو مقيداً معتبراً في تعريف العدم مطلقاً^{٣٦}، ومعلوم أنّ العدم والسلب لا جنس له

→ لا يقتضي القسم ولا النسبة بذاته. وعلى الثاني سطح مستو احاطه خط منحني، وهو وان كان قابلاً للقسم ولكن القوس ليست قطعة من ذلك السطح بل هي قطعة من الخط المحيط. والشيخ قد أتى بثلاثة براهين في اثبات الدائرة في الفصل التاسع من فائدة الهيات الشفاء في الكيفيات التي في الكميات (ص ٣٦٤ - ٣٦٨ ط ١ من المطبوع على الحجر) فنقتصر.

٣٥. قوله: «كما يقال الثبوت الإضافي...» اعلم أن السلب لا بد أن يضاف إلى ثبوت، والمسلوب أي معنى كان بالقياس إلى سلبه ثبوت إضافي؛ والإمكان مثلاً وإن كان عدمياً إلا أنه ثبوتي بالإضافة إلى سلب الامكان، وكذا العدم بالإضافة إلى سلب العدم، والسلب بالإضافة إلى سلبه، والمعتبر في تحديد السلب هو هذا الثبوت كما في الشفاء أن الثبوت واعني به الإضافي المطلق أعم من أن يكون حقيقياً في نفسه أو بالإضافة فقط يقع جزءاً من بيان السلب لا أنه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض أتباع المشائين من مفسري كلام أرسطو طاليس فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه. ومن قال أن البصر جزء من العمي وأن الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به أن البصر موجود مع العمي بل يريد أن العمي لا يمكن أن يحد إلا بأن يضاف السلب إلى البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمي فإن الحد قد يزيد على المحدود. راجع إلى التوصل السادس من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاستفاد (ج ١ ص ٣٢ ط ١، وج ١ ط ٢ ص ١٤١)، والمراد من البيان في الموضعين الحد أي يكون البصر جزءاً من الحد لا من نفس العمي، وهذا من باب زيادة الحد على المحدود.

٣٦. قوله: «في تعريف العدم مطلقاً» مراده هو ما أتينا به في التعليقة المتقدمة أي أن الثبوت على الإطلاق مطلقاً كان أم مقيداً معتبراً في بيان العدم مطلقاً أي على الإطلاق مطلقاً كان أم مقيداً فالعدم رفع الوجود إن مطلقاً فمطلقاً، إن مقيداً فمقيداً. فالعبارة في الطبعة المتقدمة حيث جاءت «في تعريف العدم المطلق» ليست بصواب، وصوابها هكذا: «في تعريف العدم مطلقاً» كما درست. هذا مما افاده الحكم الهيدجي في التعليقة. وقوله: «أعم من أن يكون وجوداً مطلقاً» هو المحمول في الهلية البسيطة كالإنسان موجود. وقوله: «أو مقيداً» هو المحمول في الهلية المركبة كالإنسان كاتب.

ولافصل، ولو مثل العمي والجهل^{٣٧}. كيف والحد يطلق على الأسمي حتي أنهم قالوا^{٣٨}: «إنَّ التعاريف المثبتة في أوائل العلوم المدونة للأشياء قبل إثبات وجودها حدوداً اسمية، ويعدّه حدود حقيّة» ومعلوم أنّ أكثرها رسوم. وثنيتها أنّ الحد^{٣٩} قسمان بتقسيم آخر: فإما بحسب الوجود، وإما بحسب الماهية

٣٧. قوله: «ولو مثل العمي والجهل» المراد بالجهل البسيط منه، لما تقدم في التعليقات السالفة من ان الجهل المركب ثبوتي. وكون عدم والسلب لاجنس له ولا فصل له، يظهر بأدنى تأمل وكما قال المصنف في الفرر (ص ٣٩ ط الناصري):

مال ليس موجوداً يكون ليساً قد ساقق الشيء لدينا الأيسر فكيف يفرض لما ليس بوجود جنس و فصل وكل واحد منها ليس أي وجود. والترقي بحرف لوجيث قال ولو مثل العمي والجهل لدفع توهم أنّ اضافتها إلى الملكة أوجبت اكتسابها شيئاً من الوجود، والدفع ظاهر. ثم الحد الاسمي في مقابل الحد بحسب الحقيقة والذات كما تقدم في البحث عن المطالب.

٣٨. قوله: «حتى أنهم قالوا...» سيأتي نظمه في ذلك:

من ثم ما في بدو تعليل نضع لسلام بالاثبات قبل به به مع ٣٩. قوله: «وثانيتها ان الحد...» أي ثانية المقدمتين، وأعلم أولاً ان التوحيد الحق الصمدي حاكم بأن ماسواه سبحانه شئونه وآياته، أي العلية بالنشأ، والمعلول شأن من العلة، وإضافة الكلمات الوجودية الى متكلمها تعالى شأنه إضافة إشراقية لامتولية، فان الوجودات حقائقها تعلقة لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن التيوم الجاعل. بأنها هي هي إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية، فحيث أنها كلمات نورية لتكلمها، وآيات شئونة لفاطرها فهي حكايات عنه سبحانه بقدر اوعية وجوداتها فهي حدود ناقصة لعلها بهذا المعنى، كما انه تعالى شأنه حد تام لها إذ يكشف به المعلول على ماهو عليه.

وثانياً أنّ المعبر عند اهل التحصيل معرفة حقائق لادريت في صدر الكتاب من أن الحكمة هي العلم بأحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، والماهية من حيث هي هي من غير انتساب او ارتباط بالجاعل اعتبارية صرفة بالبرهان والاتفاق. والانتساب على ماهر المنسوب إلى اذواق المتألمين لتألمين بوحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود؛ والارتباط على ماهر المحقق في الحكمة المتعالية من ان انحاء الوجودات تعلقات وروابط

من حيث هي هي . ولا نعي من الحد بحسب الوجود نفس حيثية الوجود مطلقاً، وإن أطلق عليه أيضاً في السنة المتألهين؛ كما يقولون: إن وجود العلة حد تام لوجود المعلول، ووجود المعلول حد ناقص لوجود العلة. ومشاركة الحد والبرهان فيه أيضاً صحيحة لكن مراد المنطقي ليس هذا بل المراد الماهية الموجودة لا الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود، إذ المعتبر معرفة الحقائق ولأن الماهية من حيث هي هي من غير انتساب، أو ارتباط بالفاعل اعتبارية صرفة بالبرهان والإتفاق فلا علة لها حتى تؤخذ في حدها أو برهانها إلا علل قوامها لا المادة والصورة من أجزائها الوجودية بل شيئية ماهية جنسها وفصلها المتقدمين عليها تقدماً بالمعنى والتقرر^{٤٠} فتعرف بها أو بالفصل لا غير^{٤١}. فهذا الحد للماهية بحسب الوجود هو الذي قالوا فيه: إن أجود التعاريف ما اشتمل على العلل الأربع. ويأتي فيه الأقسام الآتية^{٤٢}. والإشتمال على الأربع

→ غضة لأنها أشياء لها التعلق والربط. وقد تقدم الكلام فيها.

وثالثاً أن الوجود يبرهانه، وقهر سلطانته بسيط محض أي مجرد عن الماهية، لأنها مجرد عن المادة وأحكامها فإن المفارقات أيضاً كذلك، فلا حذله فلا يبرهان عليه، ولكنه إذا قيد بأطوار كلماته الشئوية كان له حد فكان له برهان قاطع.

٤٠. قوله: «تقدماً بالمعنى والتقرر» قد تقدم الإشارة إلى أقسام السبق واللاحق. والتقدم بالمعنى والتقرر هو الذي يقال له السبق بالماهية وبالتجهر وهو تقدم علل القوام على المعلول في نفس شيئية الماهية وجوهر الذات كتقدم الجنس والفصل على النوع، والماهية على لازمها، والماهية على الوجود عند بعض. فلجواز تقرر الماهيات منفكة عن كافة الوجودات كما زعمته المعتزلة لكانت ماهية الجنس وماهية الفصل متقدمتين على ماهية النوع بالتجهر، وكذا الماهية على لازمها ولا وجود فرضاً حتى يكون ملاك التقدم والتأخر. أفاده في النور (ص ٨١ ط الناصري).

٤١. قوله: «أو بالفصل لا غير» أي بالفصل القريب كما تقدم بحثنا التحقيقي عنه في النصوص السابق في أقسام ما هو.

٤٢. قوله: «ويأتي فيه الأقسام الآتية» أي الآتية في العنوان الآتي: «تقسيم للحد بنحو آخر» حيث يقول:

فإنه ما مبدء برهان وما تستيسجة ومائاتي منها

كأمثلة نذكرها:

وقال الشيخ في التّجاة:

«كمن يحدّ القُدوم بأنّها آلة صناعيّة من حديد شكلها كذا لينحت بها الخشب؛ فالصناعة قدل على الفاعل، والشكل على الصورة^{٤٣}، والثّحت على الغاية، والحديد على المادّة.»^٥

فنقول: إنّ المراد بالحدود^{٤٤} في الحدّ أجزائه، وبالحدود في البراهين الحدود الوسطى. والجمعية باعتبار تعدّد الموارد. وأنّ الحدّ كما قال الشيخ في التّجاة خمسة أقسام:

«حدّ اسمي، وحدّ كامل هو تمام البرهان، وحدّ هو مبدء البرهان، وحدّ هو نتيجة البرهان، وحدّ أمر لا علل لها ولا اسباب أو أسبابها وعللها غير داخلة في ذاتها بل بالعرض مثل تحديد النقطة^{٤٥} والرخدة والعمي والجهل ونحوها.»^{٥٥}

٤٣. قوله: «والشكل على الصورة» تقدّم البحث عن معاني الصورة بأنها مرجع كلّ الفعليّات، ولما كان الشكل من جهات الفعلية للشئ فيدلّ على الصورة كدلالة الأثر على المؤثر.

٤٤. قوله: «(إنّ المراد بالحدود...)» هذا الأمر من أمّهات الأمور في مشاركة الحدّ والبرهان في الحدود، الناطق بأن المراد بالحدود في الحدّ أجزائه، وأن المراد بالحدود في البراهين الحدود الوسطى أي لكلّ برهان حدّ وسط واطلاق الجمع على الحدّ الوسط باعتبار تعدّد موارد البراهين فللبراهين حدود وسطى فتبصر.

٤٥. قوله: «مثل تحديد النقطة...» أما العمي والجهل فلما تقدّم في أول الغوص من أن العدم والسلب لا جنس له ولا فصل ولو مثل العمي والجهل فلا علل لها ولا اسباب لأنّ الإعدام كذلك إلا بالعرض، أما النقطة والوخدة فإن كانتا ثبوتيتين فهما بسيطتان فعللها غير داخلة في ذاتها بل داخلة في موضوعاتها بالذات وفيها بالعرض. وإن كانتا عدميتين فالأمر أوضح. قال المصنّف في آخر الغوص: وربما حدّ ولا علّات حتى تؤخذ في الحدّ، إذ في أمور اعتباريات كما مثلنا بالنقطة و

٥ النجاة ص ١٦٤ ط دانشگاه.

٥٥ النجاة ص ١٦٠ ط دانشگاه.

وما ذكرناه من المثالين في التظلم قد مثل بها الشيخ فقال:

«مثاله أن يقال: لم انكسف القمر؟ فنقول: لآفته توسط الأرض^{٤٦} بينه وبين الشمس فانمحي نوره ثم تقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو انمحاء نوره لتوسط الأرض. لكن هذا الحد الكامل للكسوف، لا يكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان بل حدين؛ والذي يحمل منها على الموضوع في البرهان أولاً وهو الحد الأوسط يكون في الحد محمولاً بعد الأول، والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحد محمولاً أولاً، لأنك تقول في البرهان: إن القمر قد توسط الأرض بينه وبين الشمس وكل مستضيء من الشمس يتوسط بينها الأرض فآفته ينمحي نوره فينتج أن القمر ينمحي نوره؛ ثم تقول: والمنمحي نوره منكسف فالقمر إذن منكسف، فأولاً حملت التوسط ثم الإنمحاء وفي الحد التام تورد أولاً الإنمحاء ثم التوسط لأنك تقول: انكساف القمر هو انمحاء نوره لتوسط الأرض بينه وبين الشمس.

فإن جعلت كل واحد من توسط الأرض والإنمحاء حداً كان تاماً. وهذا إذا كان بعض أجزاء الحد التام علّة للجزء الآخر؛ فإن اقتصر على العلّة كتوسط الأرض كان الحد يستلزم مبدء البرهان، وإن اقتصر على المعلول كالإنمحاء كان الحد يستلزم نتيجة البرهان.» هـ هذا كلامه رفع مقامه.

نحوها فأنها اعتبارية عدمية لا علل لها بالذات؛ أوهي لموضوعاتها بالذات ولها بالعرض فهي غير داخلة في ذاتها.

ثم إن عطف الاسباب على العلل من قبيل عطف المترادفين في كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي أن السبب عند الحكماء ويسمى بالمبدء ايضاً هو ما يحتاج اليه شيء إما في ماهيته أو في وجوده و ذلك الشيء يستلزم مسبباً بفتح الموحدة المشددة وترادفه العلّة (ص ٦٢٦ ج ١).

٤٦. قوله: «لأنه توسط الأرض...» وذلك لأن الخسوف بمقاطرة الأرض للثريين، والمقاطرة لا تتحقق إلا إذا صار القمر عديم العرض كالشمس.

وإن أردت زيادة إيضاح زدنا الأمثلة فنقول: قد عرّف الفكر بأنه ترتيب أمور معقولة لتحصيل المجهول. وأجزاء هذا التعريف هي الحدان الأوسطان في قياسين، هما برهان على الفكر فإنا إذا أردنا إقامة البرهان على الفكر المصطلح^{٤٧} لكيلا نقع في الغلط — ولا نقول: كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية فكر؛ كما يقول جمهور الناس في كل انتقال لإتية مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية إلى أخرى، و على أي وجه كان الانتقال: إن هذه النفس تتفكر؛ وليس كذلك — قلنا: العاقلة قوة تتوجّه إلى تحصيل المجهول، وكلّ قوة تتوجّه إلى تحصيل المجهول ترتّب أموراً معقولة بديهة

٤٧. قوله: «على الفكر المصطلح...» يعني به الفكر المصطلح العلمي المنطقي. وقد تقدم الإشارة في صدر الكتاب في بيان قوله: «الفكر حركة إلى المبادي...» أن الفكر المنطقي هو الحركة العقلية من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب فهو انما يجري في المعقولات فقط. وأما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية. ونزيد ههنا تمام الكلام في أقسام الفكر بما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات عند قول الشيخ في صدر الكتاب: «واعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه...» قال:

الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة أي حركة كانت إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، وأما إذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تحيلاً.

وقد يطلق على معنى ثانٍ أنخص من الأول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجّه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية إليها إلى أن تجدها، ثم ترجع منها نحو المطالب.

وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني (هو أنخص من الثاني - نج) وهو الحركة الأولى وحدها من غير أن يجعل الرجوع إلى المطالب جزء منه وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب. والأول هو الفكر الذي يمتد في خواص نوع الإنسان. والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعاً إلى علم المنطق. والثالث هو الفكر الذي يستعمل بأزاء الحس. انتهى.

وانت بما اشرنا اليه تعلم أن الفكر المصطلح هو الأوسط منها؛ وأن قوله: «إن هذه النفس تتفكر هو مقول لقول الجمهور لأنّ قوله في كل انتقال — إلى قوله على أي وجه كان الانتقال تقرير المصنف لما عليه الجمهور في الفكر.

أو منتبهة إلى البديهة^{٤٨}؛ ثم نجعل النتيجة صغرى ونقول: العاقلة ترتب أموراً معقولة كذا و كل ما هو كذلك تتفكر فالعاقلة تتفكر. فإن أخذت حد الفكر من الحد الأوسط في أحد القياسين بأن قلت: الفكر توجه النفس الناطقه إلى تحصيل المجهول، أو الفكر ترتيب أمور معقولة كذاتية كان حداً هو مبدء البرهان^{٤٩}، أو حداً هو نتيجة البرهان؛ وإن جمعت الأوسطين في الحد كان حداً كاملاً هو تمام البرهان. ومثلها التعاريف المشهورة للقوي وأفاعليها فإنها الحدود الوسطي لبراهينها. مثل تعريف النامية بأنها الزائدة في الأقطار الثلاثة^{٥٠} للأجزاء الأصلية على التناسب الطبيعي

٤٨. قوله: «أو منتبهة إلى البديهة» وذلك لبطلان الدور والتسلل.

٤٩. قوله: «هو مبدء البرهان...» في الجوهر النضيد: إن الحد والبرهان قد يتشاركان في الأجزاء فيستعمل في البرهان ما يستعمل في الحد من الأجزاء، كما لو برهنا على أن الغيم يردد بقولنا: إن الغيم جرم رطب مائي ينطفي فيه نار، و كل جرم رطب مائي ينطفي فيه نار فقد يحدث فيه صوت، ينتج فالغيم قد يحدث فيه صوت؛ ثم يجعل النتيجة مقدمة صغرى فنقول: الغيم قد يحدث فيه صوت، وكل صوت يحدث فيه الغيم فهو رعد، ينتج فالغيم قد يردد. فهذه النتيجة حصلت بقياسين اشتملا على حدين أوسطين أحدهما انطفاء النار في الغيم، والثاني حدوث صوت فيه؛ ولو اقتصرنا على أحدهما لم يحصل النتيجة الأخيرة.

و يقال للأوسط الأول أنه مبدء البرهان لأنه أوسط في أول القياسين. ويقال للثاني أنه كمال البرهان لقامه به. والأول من الأوسطين علة للثاني. وهذا الكمال يليه الجنس بمعنى أن الجنس يقارن النتيجة كالصوت الذي هو جنس الرعد فإنه مقارن للنتيجة التي هي قولنا: الغيم قد يردد، لأن معناه إن الغيم قد يحدث فيه صوت فإذا اردنا تحديد الرعد عكسنا الترتيب فجعلنا الأوسط الأخير جزءاً أولاً، والأول ثانياً فنقول: الرعد صوت يحدث في الغيم لانطفاء نار فيه؛ ولو اقتصرنا على أحد الأوسطين كان ناقصاً كما نقول: الرعد صوت يحدث في الغيم أو أنه انطفاء النار. (ص ١٩٣-١٩٤ ط ١- إيران)

فظهر بما تقدم أن ترتيب الأجزاء في البرهان على عكس الترتيب في الحد مقتصر.

٥٠. قوله: «في الأقطار الثلاثة...» المراد بالأقطار الثلاثة الأبعاد الثلاثة أي الطول والعرض والعمق على تناسب موزون طبيعي يحفظ معه وحدة الصنع بحيث لا تجد تفاوتاً في وحدته ولو بقدر ميكرون (MICRON) جل شأن الخالق الباري المصور في صنعه في نظامي العالم وآدم. نعم قد

لتبليغ كمال النشؤ. وتعريف التميّز بأنه الإزدياد - الى آخره.
فنقول في البرهان: هذه القوة تتوجّه إلى تبليغ كمال النشؤ، وكلّ ما هو كذلك
يزيد في الأقطار كذا وكذا؛ ثم نجعل النتيجة الصغرى، ونقول: هذه القوة تزيد في

بمرض المزاج بعض الأمراض فيخرجه على الصنع الموزون المتناسب في الاقطار الثلاثة و
يوجب الزيادة في بعض الاقطار كالسمن المفرط الغير الموزون مثلاً. ثم لا يخفى عليك وجه تعريف
النامية بالزائدة، والغاذية بالمحيطة، والمولدة بالمحصلة المفصلة فهذه محصلة الصورة المثوية من فضلة
المضم الرابع و منفصلها لعضو عضو مخصوص لحفظ النوع. وان شئت مزيد ايضاح فعليك بما نتلوه
عليك من الفصل الرابع من المقالة الأولى من القانونيّة في الطب للجفسي:
القوى الطبيعية تنقسم إلى قسمين خادمة ومخدومة؛ اما المخدومة فتتنقسم إلى ما يتصرف في الغذاء
لبقاء الشخص وهي الغاذية والنامية، و الى ما يتصرف في الغذاء لبقاء النوع وهي المولدة
والمصورة.

أما الغاذية فهي القوى التي تحيل الغذاء إلى مشابة المختذي لتُخلف بدل ما يتحلّل.
و اما النامية فهي التي تزيد في اقطار الجسم الذي فيه على التناسب الطبيعي ليبلغ تمام النشؤ بما
يدخل فيه من الغذاء.

وأما المولدة فعلى نوعين: نوع يحصل المني، ونوع يفصل القوى التي في المني فيمزجها بمزيجات بحسب
كل عضو عضو.

وأما الصورة فهي التي يصدر عنها تنظيم الأعضاء وتشكلاتها.
و أما الخادمة فهي الجاذبة والماسكة والماضمة والدافعة للثفل. وخلقت الجاذبة لتجذب النافع.
والماسكة لتمسك ريثما يتصرف فيه القوى المحتاج اليها. والماضمة لإحالة الغذاء الى القوام الصالح
فرقق ما غلظ، وتغلظ ما رقق. والدافعة لدفع ما لا يلائم البدن.

فاذا عرفت ما قدمناه اليك هان لك النيل بمراد المصنف من قوله: «وقس عليها حدود
الغاذية...» وذلك بأن نقول في الغاذية: ان هذه القوة تحصل بدل ما يتحلّل، وكلّ ما كذلك يحيل
الغذاء إلى بدل ما يتحلّل، وهذه القوة تحيل الغذاء إلى بدل ما يتحلّل، وكلّ ما هو كذلك
فهو الغاذية، فهذه القوة هي الغاذية.

وأما في المولدة فبأنّ هذه القوة تحفظ النوع، وكلّ ما هو كذلك تحصل فضل المضم الرابع منياً و
تفصله من الأعضاء كلّها، فهذه كذلك، وكلّ ما هو كذلك فهو المولدة فهذه القوة هي المولدة.

الأقطار على المنهج المذكور، وكل ما هو كذلك فهي نامية. وقس عليها حدود الغاذية والمولدة بأن الغاذية بحيلة الجسم الى كذا يكذا، والمولدة محصلة كذا، ومفصلة كذا يكذا. وقس برأيهينها وغير ذلك فلنوضح القن:

تقسيم للحد بنحو آخر

هاؤم أي تعالوا إلى حد الوجود أي حد الماهية من حيث إنها موجودة لا من حيث هي بل أربع كلها أو بعضها هي حدود وسطى في البراهين تُحلّ بالبناء للمفعول من أحلّ فإنه ما أي حد مبدء برهان، وما أي حد نتيجة لبرهان، وما أي حد تأتي منها وإذا أي ما تأتي منها تمامه أي حد كامل هو تمام البرهان فاذ جزء^{٥١} سبب لآخر أي هذه الثلاثة حين كان جزء من الحد سبباً لآخر، أو كلمة إذ ظرف متعلق بقولنا: إن قياسين — إلى آخره؛ أو فإن — إلى آخره. كمثّل تعريف الغضب بغليان دم قلب يعتري للإنتقام وقد مثل الشيخ به أيضاً^{٥٢}. وخسوف القمر عطف على الغضب أي وتعريف خسوف القمر بانحفاء نوره والطمس عطف تفسيري للانحفاء لحجب الأرض بينه وبين الشمس إن قياسين بكل من المثالين طويلاً^{٥٣} عليك ترتيبها ما خفيا أمّا قياساً تعريف الخسوف فخصياً؛ و أمّا قياساً تعريف الغضب فهكذا: فلاّ يريد الإنتقام، وكلّ من يريد الإنتقام يغلي دم قلبه؛ ثم نقول: فلاّ يغلي دم قلبه، وكلّ من يغلي دم قلبه يغضب

٥١. قوله: «فاذ جزء...» أي إذا كان بعض أجزاء الحد التام علة للجزء الآخر فإن اقتصر على العلة كنوسط الأرض كان الحد يستمى مبدء برهان، وإن اقتصر على المملول كالانحفاء كان الحد يستمى نتيجة البرهان، والحد التام مجموعهما مع الجنس. ثم الصواب نصب سبباً لآخر على أن يكون خبر الكان، لا رفعه كما في الطبعة السابقة.

٥٢. قوله: «وقد مثل الشيخ به أيضاً» أي كما مثل بما ذكرناه من المثالين في كتاب النجاة، مثل به أيضاً في موضع آخر منه.

٥٣. قوله: «بكل من المثالين طويلاً» أي في كل منها مطويان.

فإن على العلة تقتصر بأن تقول في تعريف الغضب: هو إرادة الانتقام، وهي علة للغليان، كما أن علتها^{٥٤} إدراك غير الملائم فإن العاملة تحت الشوقية، والشوقية تحت المدركة يُعدّ حدّاً هو مبدء برهان وبالمعلول بأن تقول: الغضب غليان دم القلب فهو حدّ نتيجة له أي للبرهان.

وتنم أي الحدّ التام^{٥٥} الكامل حصلاً بجميع الإنحاء وحجب مثلاً في تعريف

٥٤. قوله: «كما أن علتها» أي علة الإرادة ادراك غير الملائم. وأما ان العاملة تحت الشوقية والشوقية تحت المدركة فلأن للحركات الاختيارية مبادي أربعة: ابعداها عن الحركات هو القوى المدركة و هي الخيال والوهم في الحيوان، والعقل العملي بتوسطها في الانسان. وتلبها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة، وتنشعب إلى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع ادراكاً مطابقاً أو غير مطابق وتسمى شهوة؛ و إلى شوق نحو دفع و غلبة انما تنبعث عن ادراك متافاة في الشيء المكروه أو الضار وتسمى غضباً. ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة. و كما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المدركة هو هذه القوة.

وتلبها الإجماع وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المستمى بالإرادة والكراهة. و يدل على مغائرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهي، و كارهاً لتناول ما يشتهي. وعند وجود هذا الإجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوي نسبتهما إلى القادر عليها. وتلبها القوى المنبهة في مبادي العضل — وهي الأعصاب — الحركة للأعضاء — بالقبض والإرخاء للأوتار —. و يدل على مغائرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، و كون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم. وهي — أي القوى المنبهة — المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وإرسالها، ويتساوي الفعل والترك بالنسبة إليها. (الفصل ٢٥ من المخط الثالث من شرح المحقق الطوسي على الاشارات).

٥٥. قوله: «أي الحدّ التام...» فكل واحد من الحدّ الذي هو مبدء البرهان، والذي هو نتيجة البرهان حدّ ناقص. قال الشيخ في مفتتح الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن الخامس من برهان الشفاء: ومما ينبغي في المقاصد التي اياها نعزو أن تعرف ما الحد التام، وما الحد الناقص، وما الحد الناقص الذي هو مبدء برهان، وما الحد الناقص الذي هو نتيجة برهان الخ (ص ٢٨٨ ج ٣ ط مصر).

الخسوف. وفي تعريف الغضب بأن تقول: الغضب غليان دم القلب لإرادة الانتقام. ورتباً محد ولا علل حتى تؤخذ في الحد إذ في أمور اعتباريات كما مثلنا بالنقطة ونحوها فإنها اعتبارية عدمية لا علل لها بالذات أوهي لموضوعاتها بالذات، ولها بالعرض فهي غير داخلة في ذاتها.

غوص في أن الحد لا يكتسب بالبرهان^{٥٦}

الحد بالبرهان ليس يكتسب أي حدية الحد^{٥٧}. وإن هذا التعريف للمحدود

٥٦. قوله: «غوص في أن الحد لا يكتسب بالبرهان» بل كسبه بالتركيب كما يأتي قوله في ذلك: فالحد بالتركيب اقتناصه الخ. مراده في هذا الغوص أن حدية الحد لا تصطاد بالبرهان ولا بالصد ولا بالقسمة ولا بالاستقراء، بل تصطاد بالتركيب. ولما بين عدم اقتناصها بالأمور المذكورة فرع عليها قوله فالحد بالتركيب اقتناصه، على وزن قول الشيخ في برهان الشفاء (ج ٣ ص ٢٧٠ ط مصر) و منطق النجاة حيث قال في الثاني: فصل في أن الحد لا يكتسب من البرهان، ولا القسمة، ولا حد ضد المحدود، ولا الاستقراء، لكن الحد يقتنص بالتركيب (ص ٧٦-٧٨ ط مصر).

و أما أن الحد لا يكتسب بالبرهان فلوجهين: الأول أن الحد مركب من الذاتيات المقومة للشيء المحدود ومقومات الشيء أنما يلحقه لذاته لا لعلل مغايرة لذاته لأن تصوره متضمن لتصوير المقومات و تصور ثبوتها له، ولأجل أن المقومات يلحق ماهي مقومة له لذاته لا لعلل متوسط كانت واضحة الثبوت له إذلا علة لها فلا وسط أوضح منها.

الثاني أن الحد الأوسط يجب أن يكون مساوياً للطرفين فإن حل على المحدود حل الحدية كان للشيء حدان، وكان الشيء وسطاً لنفسه؛ وإن حل عليه على أنه ثابت له فالحد إن حل عليه على أنه حد له أتحد الأوسط والأصغر، وإن حل عليه على أنه حد لا صدق عليه لزم كون الحد حداً للأمور متغايرة، وإن حل عليه مطلقاً لم يلزم التحديد. (الجواهر النضيد ص ١٨٩ ط. ١ - إيران).

٥٧. قوله: «أي حدية الحد» لا يخفى عليك حسن صنيعة في تفسير الحد بالحدية، وذلك لأن ثبوت أجزاء الحد للمحدود يكون بالبرهان لا غير. مثلاً إن الفصل الثالث من أول نفس الشفاء، وكذلك الفصل الثاني من الباب الأول من نفس الاسفار في أن النفس داخلة في مقولة الجوهر، وإقامة البرهان على ذلك، على التفصيل الذي تجده في العين السادسة من كتابنا عيون مسائل النفس، وشرح العيون في شرح العيون.

بالذاتي لا يمكن اكتسابه بالبرهان، إذ لو برهن لابد من أوسط، و كان المحدود أصغر والحد أكبر فلا بد أن يحمل الأكبر على الأوسط حلاً ذاتياً والأوسط على الأصغر كذلك؛ فيقال مثلاً: الإنسان هو الشيء الفلاني، وكل شيء فلاني هو الحيوان الناطق بالذات والذاتيات فالإنسان كذلك فينقل الكلام إلى إثبات حدية الشيء الفلاني و ذاتيته للإنسان فيلزم إما التسلسل أو الدور والتكرار في الذاتي أو المصادرة أو انقلاب العرضي إلى الذاتي كما قلنا: إذ لا إلى النهاية الأمر ذهب إن اكتسب حدية الأوسط للأصغر بحد ثالث وهكذا أو اكتسابه يكون دائراً إن اكتسب حدية الأوسط بالأول إن يكن الأوسط حداً آخر أي لزومها^{٥٨} على هذا التقدير وكيف يكون لشيء واحد حد فوق واحد والذاتي لو تكرر بدأ الفنى عنه أي عن كل واحد لا اكتشاف ذي الذاتي بالآخر؟ وخلف ظهراً إذ ما فرض ذاتياً لم يكن ذاتياً إذ لا غنى عن الذاتي. هذا إن اكتسب الأوسط^{٥٩} بحد آخر وأنه صودر في البيان^{٦٠} إن لم يكن لواحد حدان وإن

٥٨. قوله: «أي لزومها...» أي الدور والتسلسل على هذا الفرض الذي يكون الأوسط حداً آخر أي غير الحد الذي قصد إثبات حديته بأن يكون أحد هما أي ثبتت الأكبر للأصغر حداً، وثانيهما أي و ثبتت الأوسط له حداً آخر فكان للأصغر حدان جعل أحدهما أكبر، والآخر وسطاً في إثبات الأكبر للأصغر. على أنه يلزم أشكال آخر وهو قوله وكيف يكون أنه فانه لو كان لشيء واحد حدان كان له جنسان وفصلان أو جنس واحد وفصلان فحينئذ كان شيئاً لا شيئاً واحداً وما جعل الله لرجل من قليلين في جوفه؛ فالحد الحقيقي للشيء الواحد لا يكون إلا واحداً.

٥٩. قوله: «هذا إن اكتسب الأوسط» أي هذا القسم من لزوم التسلسل والدور والتكرار في الذاتي يلزم لو كان الأوسط حداً غير الأكبر بأن يكونا حدين.

٦٠. قوله: «و أنه صودر في البيان...» أي إن لم يكن الوسط حداً على حدة كالأكثر بل كان مفهوم الأوسط والأكبر واحداً بأن كان التغاير بين الأوسط والأكبر بالعبارة فقط لزم المصادرة أي صار البرهان مصادرة وهي أن تشتمل على حدين مترادفين بأن لم يكن ما اكتسب به المحدود حداً آخر له و مع ذلك لم يكن مائناً للمحدود بل مرادفاً له. فعبارة الكتاب على ما في الطيعة السابقة أي «و إن كان التغاير...» هي من طغيان قلم الناسخ، وأصل العبارة إما «بأن كان» مكان وإن كان ليكون تفسيراً لما قبل، أو «وكان» بأن تكون لفظة إن زيادة.

كان التباين بين الأوسط والأكبر بالمعبرة فقط وإن بأوسط لم يكن حداً للأصغر بل هو الرسم والخاصة اقتنص فكيف الإقتناص^{٦١} للذات والحد الذي هو عينه بخصي تخفف خاصة فيلزم كون العرضي ذاتياً. وأيضاً على تقدير كون الأوسط رسماً إن أطلقت حمل الأكبر على الأوسط أي الحمل ذاتياً كان أوعرضياً فهكذا أي بنحو الإطلاق مستنتج في الأصغر أي في حمل الأكبر وهو الحد عليه فلا يلزم المطلوب وإن على سبيل حذية له أي للأوسط حمل الأكبر على الأوسط فكيف حد النوع للخص جمل فهل يكون حد الإنسان والضاحك واحداً؟. وإن حمل على أنه حد لموضوع الأوسط الذي هو الخاصة^{٦٢} أعني الإنسان فقد أخذ المطلوب في بيان نفسه.

قال الشيخ في كتاب النجاة:

«لا يمكن اكتساب الحدة بالبرهان لأنه لا بد فيه من حد أوسط. مساو للطرفين لأن الحد

٦١. قوله: «فكيف الإقتناص...» لأن الذات تقتنص مما يبين ماهياتها من الاجتناس والفصول، و تحمل عليها حملاً أولياً ذاتياً، وإني للمرص هذه الشأنية؟ فلو كانت الذات تقتنص بخاصة لزم كون العرضي ذاتياً.

وجلة الأمان حذية الحد لتوسطه بالبرهان فأوسط البرهان إما حد أوسط، فإن كان حداً فاما إن يكون مفهوم الأوسط ومفهوم الأكبر مختلفين أو متحدين، وعلى الاختلاف كيف يكون لشي واحد فرق حد واحد، وإيضاً يلزم التسلسل والدور وتكرر الذاتي وعلى الاتحاد يلزم المصادرة.

وإن كان رسماً فاما أن يلحظ حمل الأوسط بالحمل الأولي على الأصغر المحدود، أو يلحظ حمل الأكبر على الأوسط؛ فعلى الأول يلزم كون العرضي ذاتياً لأن الرسم جعل على حد الحد. وعلى الثاني يتصور ثلاث صور وذلك لأنه إما أن يلحظ حمل الأكبر على الأوسط على نحو الإطلاق، أو على نحو الحدية فقط؛ أو إما أن يقال لما كان الأكبر في النتيجة حداً أولياً للأصغر كان الأكبر في القياس أيضاً يحمل على الأوسط لأن موضوع الأوسط هو الأصغر في النتيجة؛ فعلى الصورة الأولى كان حمل الأكبر على الأصغر المحدود أيضاً على نحو الإطلاق، فلا يحصل المطلوب الذي هو حذية الحد. وعلى الصورة الثانية كيف يجعل حد الخاصة حداً للنوع؟ وعلى الصورة الثالثة يلزم المصادرة أي أخذ المطلوب في بيان نفسه.

٦٢. قوله: «هو الخاصة» بأن يلاحظ الخاصة وجهاً ومرآة للإنسان.

والمحدود متساويان، وذلك الأوسط لا يخلو إما أن يكون حداً آخر، أو يكون رسماً و
خاصة؛ فأما الحد الآخر فإذا السَّوَال في اكتسابه ثابت، فإن اكتسب بحدٍّ ثالثٍ فالأمر
ذاهبٌ إلى غير النهاية؛ وإن اكتسب بالحدِّ الأول فذلك دور؛ وإن اكتسب بوجهٍ آخر
غير البرهان قُلِّمَ لا يكتسب به هذا الحد؟ على أنه لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدان
تاقان^{٦٣} على ما ستوضح؛ وإن كانت الوسطة غير حد فكيف صار ما ليس بحدٍّ أعرف
وجوداً للمحدود^{٦٤} من الأمر الذاتي المقوم له وهو الحد حتى يكتسب به؟ «هذا كلامه.

إن قلت: كثيراً ما يكون ما ليس بحدٍّ أعرف لأنَّ تصور الشيء بوجهٍ أسهل من
تصور الشيء بالكنه، فكيف قال الشيخ: فكيف صار ما ليس بحدٍّ أعرف؟
قلت: المراد بالوجود للمحدود الحمل الذاتي الأولي كما في حمل الحد على المحدود
المتحددين بالذات، المتفاوتين بالإجمال والتفصيل؛ والذاتي يبين الثبوت لذي الذاتي لا
العرضي، والذاتي لا يعمل والعرضي يعمل.

وأيضاً لا يكتسب الحد بالضد

ولا بالقسمة ولا بالإستقراء بل بالتركيب يقتنص

ليس بضد الشيء^{٦٥} كسب حده إذ ضده حد الضد حده كقوله كلمة إذ تعليلية علة

٦٣. قوله: «لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدان تاقان» كما لا يجوز أن يكون لشيء واحد فصلان
آخران لما اشرنا إليه من أنه ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه، أي ليس لشخص واحد
تشخصان.

٦٤. قوله: «أعرف وجوداً للمحدود» أي أعرف ثبوتاً له.

٦٥. قوله: «ليس بضد الشيء...» ناظر إلى ما قال الشيخ في الفصل الثالث من رابعة برهان الشفاء؛ و
ليس لقائل أن يقول إن حد الشيء مستنبط بالقياس الشرطي من حد ضده، لأن حده ضده حد
ضده، فمثلاً إنا إذا علمنا أن حد الشر هو الأمر المشتت الغير المنتظم، علمنا أن حد الخير هو الأمر

للمنفي^{٦٦}. أي يستنبط حدّ البياض بآنه إن كان حدّ السواد أنه لون قابض لنور البصر فحدّ البياض أنه لون مفرّق لنور البصر لكن حدّ السواد كذا فحدّ البياض كذا. أو يقال لو فرض أن الشر وجودي وضد للخير — إن كان حدّ الشر أنه مبدء الأفعال الغير المنتظم — فحدّ الخير أنه مبدء الأمر المنتظم لكن حدّ الشر كذا فحدّ الخير كذا. فإنه دور ومافيه جلا علة للثاني^{٦٧} بأمرين: أحدهما أنه دوريّ إذ كما يبيّن هذا بذلك يبيّن ذلك بهذا. وثانيها أنه تعريف، بالحقني والمساوي في المعرفة والجهالة؛ على أنه ليس

→ الملثم المنتظم بأن نقول هكذا: إن كان حدّ الشر أنه هو الأمر المشتت الغير المنتظم، فحدّ الخير هو أنه الأمر الملثم المنتظم، ثم نستثني، لكن حدّ الشر كذا، فإذا كان حدّ الخير كذا، فإن الجواب عن هذا على وجه أربعة:

أولها أنه لم يكن هذا القياس أن يعطي حدّاً بقياس حتى أخذ حدّاً باقتضاب ووضع من غير قياس، فأشبه من وجه صاحب القسمة وصاحب الإستقراء، إذ كل واحد منها يأخذ المطلوب بوجه ما مصادرة، ويضعه وضماً ويظن أنه بيّنه بقياس ضروري، وإن كان هذا إذا صادر على نقيض مطلوبه: لأنه طلب أن يبيّن الحد بقياس فأخذ الحد بلا قياس.

والثاني أنه عرض لهذا شيء آخر وهو أنه جعل القانون في كسب الحد أن يوضع حدّ ضدّ المحدود فإذا طالبناه بأن يبيّن كيف يحدّ الضدّ الآخر المبين به حدّ هذا الضدّ — وهو في هذا المثال الخير — احتاج أن يبيّن لاجالة على حكم قانونه يحدّ لهذا الضدّ، وهو في هذا المثال الشر، فمع أنه يصادر مع المطلوب الأول فإنه يستعمل الدور.

والثالث أنه ليس حدّ أحد الضدين أعرف من حدّ الضدّ الآخر، بل هو مثله في الجهالة والمعرفة الحقيقية، وكل بيان متنا ليس أعرف، وإن لم يكن دوراً ولا مصادرة، فليس ببيان. والرابع أنا لنساع ولنضع أن هذا الإنسان قد حدّ ماله ضدّ بهذا القانون، فكيف يحدّ ما ليس له ضدّ، أو كيف يحدّ الضدّ المطلق، والحدّ المطلق الواقع على الطرفين ليس له ضدّ؟ (ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ج ٣ ط مصر).

٦٦. قوله: «علة للمنفي» يعني أن القائل باكتساب الحد بالضد يقول: إن حدّ الشيء مستنبط بالقياس الشرطي من حدّ ضده لأن حدّه ضدّ حدّ ضده، أي حدّ ضدّ الشيء حدّ لذلك الشيء.

٦٧. قوله: «علة للثاني» أي علة لقوله ليس في البيت السابق.

لكل شيء ضد^{٦٨} بمثله اقتسام أيضا بطلا في اكتساب الحد لأنك إذا قلت الإنسان إما حيوان وإما غير حيوان، والحيوان إما ناطق أو غير ناطق، فبمجرد القسمة لا تقطع بأنه حيوان و ناطق لأن استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحد هو إثبات الشيء بما هو مثله أو أخفى سيما في حد الذات إلا أن يستنبط بشيء آخر.

قال الشيخ في النجاة — بعد ما قال: والحد لا يكتسب بالقسمة —:

«فإنك إذا قلت لكن ليس الإنسان غير ناطق فهو إذا ناطق لم تكن أخذت في الاستثناء شيئا أعرف من النتيجة. وأيضا الحد لا يكتسب من حد الضد فليس لكل حدود ضد؛ ولا أيضا حد أحد الضدين أول به من حد الضد الآخر» هـ (انتهى).

أي من حد الضد الآخر بالآخر حتى يكون أحدهما مفروغا عنه ويستنبط منه الآخر إذ المفروض أن الحد مجهول بعد ونريد أن نكتسب. وهذا ظاهره لكن لما كان الحد مجهولا^{٦٩} فكون حد هذا الضد لذلك وحد ذلك لهذا أيضا من المحتمل.

وليس باستفراء جزئيات إذ لم يُفقد علما بكليات لأن الحسن لا يُفيد شيئا^{٧٠} والجزئيات

٦٨. قوله: «على أنه ليس لكل شيء ضد» فإن المفارقات مطلقا لا ضد لها. بل لا تضاد بين الجواهر مطلقا ولا بينها وبين غيرها لأن الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها، والجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر، ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض. وراجع في ذلك إلى المسألة الثالثة من الفصل الأول من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد (ص ١٤١ بتصحيح الراقم وتحشيته عليه) وسائر شروح التجريد.

٦٩. قوله: «لما كان الحد مجهولا...» أي لما كان مطلق الحد مجهولا لاحد الضدين فقط فكون حد هذا الضد لذلك وحد ذلك لهذا أيضا من المحتمل فلا يفيد اكتساب الحد بالضد بنحو القاعدة الكلية بل فيما إذا علم حد أحد الضدين دون الآخر.

٧٠. قوله: «لأن الحسن لا يفيد شيئا» لأن الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا. وسيأتي في البرهان أنه

غير متناهية فكيف استقرت الكل حتى تجعل حدّها النوعها. وأيضاً إن وضعت أنّ الحدّ محمول على كلّ شخص فالحمل أعمّ من الذاتي فكيف ينقل إلى النوع؟^{٧١} وإن جعلت أنّه حدّ لنوعها أولاً فهذا مصادرة. فإذا بطل الأقسام جميعاً فالحدّ بالتركيب^{٧٢} اقتناصه وذا بأن تستشرفوا أي تنظروا أشخاصه وهي أشخاص المحدود لاتحادها بالذات حتى تروا أي تعلموا علماً تعقّلياً أنّ الأشخاص من أيّ الأجناس العشر حذف التاء للتأويل بالمقولات، فتظفر عقولكم بجنسها الأعلى أولاً فتأخذوا بعد ذلك مقوماتها الأخر من أجناسها وفصولها البعيدة والقريبة وتضطادوا حدودها.

وقد ذكرت امثلة من الأجناس عند قولي: ترتب الأجناس كالمرق. فقيماً ترتب كلّ ما وجد^{٧٣} حملاً ومعنى تميزان فثما على عاملها ساوت المحدود فهو حدّ تساوي الحمل^{٧٤} لتمييز المعرف عما عداه عمد قصد تساوي المعنى والمفهوم ماهية إلا بالإجمال والتفصيل لديهم معتمد إذ المقصود من الحدّ الإطلاع على ذاتيات المحدود إن الحدود حسب الوجود والخصر في التميز^{٧٥} من ردود ومن المشهورات بينهم حتى صار كالمثل

→ ليس في ثمة الحس الإطلاع على الكليات والاحاطة بكل الجزئيات وتمام ذاتياتها وعوارضها المشتركة.

٧١. قوله: «فكيف ينقل إلى النوع...» وجهه ظاهر فإن كثيراً ما يحمل على الأشخاص حملاً مطلقاً لا يصبح حملاً على نوعها لأن لها عوارض مشخصة خاصة تحمل على كلّ فرد فرد منها فكيف ينقل منها إلى نوعها.

٧٢. قوله: «فالحدّ بالتركيب...» أي الكاسب للحدّ هو تركيب الذاتيات المقومة على ترتيبها الطبيعي بأن يتقدم الأعم على الأخص كما هو متقدم عليه في الطبع كما تقول: الإنسان حيوان ناطق. و يكتسب الحدّ أيضاً بإيراد الفصول المحضلة لوجود الأجناس أبج القريب منها والبعيد والمتوسط.

(الجواهر النضيد ص ١٨٩ ط ١ - إيران)

٧٣. قوله: «كل ما وجد...» كلّ ما وجد مبتداء، خبره فهو حدّ.

٧٤. قوله: «تساوي الحمل...» أي تساوي الصدق كالحَيوان والحسّس. لأنّها متساويان في الصدق دون المعنى. وقوله: «تساوي المعنى» كالإنسان والحيوان الناطق.

٧٥. قوله: «والخصر في التميز...» لوقال البيت هكذا المله كان أحلّ:

السائر: «أن الحدود بقدر الوجود»

فجوهه وناطق و مائت^{٧٦} تميز الإنسان فيها ثابت لكتها ليست له

بجسب وجوهر الحد سددو^{٧٥} والخصر في التقيـ. ز مردود
كيف كان هرة على قول من زعم بأن الغرض من التحديد هو التمييز فحسب. فان الحق في ذلك ما
قاله الشيخ في الاشارات: يجب أن يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا ايضاً
بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو انتى.
وانت تعلم ان الإنسان مطبوع على أن يعلم الموجودات بحقائقها، ولا يحصل ذلك إلا من التحديد
بالمفومات إما بالبرهان المنطقي أو بالوجدان الشهودي، ولا يطمئن قلبه ولا ينتهي عن التحصيل ما لم
يصل الى حق اليقين، ولذا فترالحكة بأنها العلم باحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في
نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية.

وفي شرح الضابط السابع من اولى منطق حكمة الاشراق في المعارف والتعريف للقطب الشيرازي:
«ان معرف الشيء ما يكون اعني قولاً يكون معرفته سبباً لمعرفة ذلك الشيء، او تميزه عن كل ماعداه
(ص ٥٢ من المطبوع على الحجر). وقوله: اوتميزه عن كل ماعداه، نظر ذهب اليه غيره ممن تقدمه
زماناً ايضاً. قال المحقق الطوسي في اساس الاقتباس:

خواجه ابوعلی سینا در صعوبت تحدید اعیان موجودات مبالغتی عظیم کرده است و گفته: ایراد
جنس قریب و فصل ذاتی مقوم اولی بی آنک فصلی مقسم جنس باشد یا مقوم نوع در طول و عرض
اهمال کرده باشد یا عرضی بجای فصلی ایراد کرده بغایت دشوار باشد. و بعضی اهل صناعت
این سخن براو رد کرده اند و در سهولت تحدید مبالغه کرده و گفته: حد بجسب اسم باشد، و اسم
بجسب تصور واضح و فهم مستمع. و حق آنست که اگر حد حقیقی تام خواهند که مطابق محدود
بود بالذات و فی نفس الامر زیادت و نقصان حال بر این جمله بود که ابوعلی گفته است. و اگر
تعریف خواهند بجسب تصور متصور، حال بر این جمله بود که این معترض گفته است، چه از
تصور چیزی معلوم بود که کدام معنی بالذات در وی داخل است، و کدام معنی خارج. و این
است علت آنک یک چیز را بجسب اعتبارات مختلف حدود مختلف گویند. (ص ٤٤١ ط ١-
ایران). ثم ان قید الوجود فی قوله: «ان الحدود حسب الوجود» یؤمی إلى ان الحد الحقیقی انما یکون
للشيء الموجود، وان المعدوم لا یحد بالحد الحقیقی، و سیأتی کلام الشيخ فی ذلك من انه لاحد بالحقیقة
لا لا وجود له. نعم ان يحصل الحقائق لا یعنی بالمعدوم والیبحث عن المدم استطرادي لا یعیابه.

٧٦. قوله: «و مائت...» المائت سواء كان من الموت بمعناه الاضطرابي، او الاختياري فانه فصل

→ أخير بعد الناطق للانسان يتناز به عن النفوس الفلكية لأن لهم نفوساً ناطقة ايضاً إلا أنها ليست بماتة، وقال في الفريدة الرابعة من الفرر في الفلكيات:

وكل ماهناك حي ناطق وجمال الله دوماً عاشق
بل يتناز عن الملائكة والمفارقات العقلية فانهم جواهر حية ناطقة، فيمتاز الانسان بالفصل المات عنهم
فتدبر. والموت الاختياري هو مفاد موتوا قبل أن تموتوا. وقيل بالفارسية:

پیشتر از مرگ خود اینجواجه میر تا شوی از مرگ خود اینجواجه میر
و هو عند السلاک الى الله اربعة اقسام: احدها الموت الأحمر وهو الجهاد الاكبر فتوبوا الى بارئكم
فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم. وثانيها الموت الأبيض وهو الجوع لانه ينور الباطن و
يتبيض وجه القلب فان البطنة تذهب بالبطنة. وثالثها الموت الأخضر وهوليس المرقع، قال الوصي
عليه السلام: لقد رقت مدرعتي حتى استحييت من راقعها. رابعها الموت الأسود وهو تحمل الصبر
في المصائب والحنن ولومة اللاتمين واحتمال اذى الخلق. وهذا الموت هو اشد من الثلاثة الأخرى
ولربك فاصبر وقد نظمها المصنف بالفارسي في ديوانه في جواب السائل عنها بقوله:

موت ابيض كه هست جوع وعطش	در رياضات با شروط رشاد
اين سحاب است مطير الحكمة	در احاديث عالي الامشاد
ابيضاض و صفاء همی آرد	عكس البطنة تميت فسؤاد
موت اخضر مرقع اندوز است	در نئی چگون در اعسسه زهاد
مرقمه مدرعه واستحيى	گشته مروى ز سيد زهاد
مسبزيش خسرمسى عسوش بسود	كه قشاعت كنوز ليس نضاد
موت اسود كه شد بلاى سپاه	احتمال ملامت است وعشاد
لايخافون لومة اللائم	روز قرآن بخوان باستشهاد
موت احمر كه رنگ خون آرد	باشد اينجا خلاف نفس وجهاد
گفت ز صفر بسوى اكبر باز	آمسديم آن نبي ز بعد جهاد

اعلم أن الموت بمعنى آخر جار على جميع ما سوى الله سبحانه. وذلك المعنى هو فناء كل سافل في
عاليه، وتوجه كل سافل الى عال، ورجوع كل شيء الى اصله، وعود كل صورة إلى حقيقتها. وفي
آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار: واما الفناء والموت العام
للجميع فهو ضرب آخر من عدم غير الفساد وهو المشار اليه في قوله: ونفخ في الصور فصعق من

سورة^{٧٧} والحجة قول قدحكي المهية .

والشيخ في النجاة بعدما ذكر «أن الحجة يقتضئ بالتركيب وذلك بأن تعتمد إلى الأشخاص، وتنظر من أي جنس هي من العشرة، ويؤخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس» هـ - قال بعد كلام:-

«يؤتي بجميع الفصول الذاتية وإن كانت ألفاً وكانت بواحد منها كفاية في التميز فإنك إذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات والحجة عنوان للذات وبيان له فيجب أن يقوم الحجة في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بشماها فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً بالحدود» هـ هـ

وقال:

«ولذلك فلاحجة بالحقيقة لما لا وجود له، وإنما ذلك قول يشرح الاسم» هـ هـ هـ

والله أشار قولنا: من ثم مافي بدو تعليم^{٧٨} نضع من الحدود قبل إثبات وجود الحدود

في السموات ومن في الارض. وراجع في تفصيل ذلك إلى الفصل السادس عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار (ج ٤ ط ١ ص ١٧٣)؛ وإلى الجامع الوافي للفيض (ج ١٣ من الرحلي ص ٢٨، الباب ٣١ في ذكر الموت وأنه لا بد منه)؛ وإلى الفصل الثاني من تذكرة آقاخ و انجام للمحقق الطوسي بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه)؛ وإلى العين الاثنتين والخمسين من كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

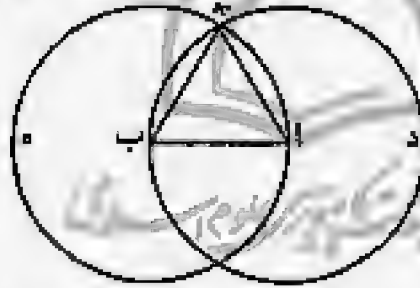
٧٧. قوله: «ليست له سوية» أي تلك الامور من الجوهر والناطق والمائت وإن كان تميز الانسان عن غيره حاصلاتها، لكنها ليست مساوية للانسان، والحال - كما سيأتي في الشرح عن نجاة الشيخ - يجب أن يقوم الحد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بشماها. وبعبارة أخرى تلك الأمور وإن كانت تميز الانسان عما عداها، لكنها ليست حدّاً مساوياً للانسان، والحجة قول قدحكي الماهية والتميز غير الشخص.

٧٨. قوله: «من ثم مافي بدو تعليم...» في منطق التجريد للمحقق الطوسي: ربما صار شرح الاسم

هـ النجاة ص ١٤٩ ط دانشگاه

هـ هـ و هـ هـ النجاة ص ١٥١ ط دانشگاه

للإسم بالإثبات أي بعد اثبات وجوده قلبه يقع أي قلب «ما» الشارحة إلى «ما» الحقيقية، وقلب الحد الإسمي إلى حد الحقيقي. ومن هنا أيضاً^{٧٩} قلنا عليهم في موضع آخر: إن في التعريف التفصيلي المشهور للإنسان والحيوان قصوراً أعني جوهر قابل الأبعاد نام حساس متحرك بالإرادة فكما أشاروا إلى مقام هيولوتيتها، بالجوهر؛ وإلى الجسمية، بالقابل للأبعاد؛ وإلى النباتية، بالنامي؛ وإلى الحيوانية والمشاعر الظاهرة والباطنة والحركة الباعثة والعاملة، بالحساس والمتحرك بالإرادة؛ وإلى العقل بالقوة وبعينه بعد الإثبات حدًا حقيقياً. وفي شرحه الجوهر التضييد: الحد بحسب الاسم قد يصير حدًا بحسب الماهية بعينه إذابئين ثبوت الحدود وتحققه في الخارج كمن يقول: ما الثلث المتساوي الأضلاع؟ فإذا قيل له أنه شكل أحاط به ثلاث خطوط متساوية كان حدًا بحسب الاسم، فإذا برهن على وجوده في الشكل الأول من اقليدس كان المذكور أولاً حدًا بحسب الحقيقة (١٨٨ ط ١ - إيران). أقول: الشكل الأول من أصول اقليدس بتحرير المحقق الطوسي هكذا: نريد أن نرسم مثلثاً



متساوي الأضلاع على خط محدود ك - ا ب -، فلترسم على نقطتي ا ب - بعد الخط دائرتي - ا ج هـ، ب ج د - ونصل - ا ج، ب ج - فثلث - ا ج ب - المرسوم على - ا ب - متساوي الأضلاع. وذلك لأن - ا ب، ا ج - الخارجين من مركز دائرة - ب ج د - إلى محيطها متساويان؛ وكذلك - ب ا، ب ج - الخارجين من مركز دائرة - ا ج هـ - إلى محيطها ف - ا ج، ب ج - المساويان ل - ا ب، متساويان، فاذن أضلاع مثلث - ا ب ج - متساوية وهو المراد.

قوله: من ثم، أي من أجل أن الحدود الحقيقية هي ما بحسب الوجود، نضع للاسم ما في بدو تعليم من الحدود، قلبه يقع بالإثبات. فقوله من الحدود بيان لما الموصول، وللإسم متعلق بقوله نضع، و بالإثبات متعلق بقوله يقع.

٧٩. قوله: «ومن هنا أيضاً» أي من أجل أن الحدود الحقيقية هي ما بحسب الوجود أيضاً قلنا عليهم الخ. أو من أجل ما قال الشيخ: يأتي بجميع الفصول الذاتية وإن كانت الفأ الخ، ومآلها واحد.

بالفعل في الانسان، بالناطق؛ فليشيروا الى مقام المعدنية وما قبلها اذ الطبيعة مالم تستوف^{٨٠} شرائط النوع الأنحس لم تتخط به إلى النوع الأشرف. فالتعريف التام والحد الكامل أن يقال: الانسان هو الجوهر القابل للأبعاد ذو الصورة العنصرية والمعدنية الى آخرها. وإن ادرج العنصرية والمركب التام المعدني في قابل الأبعاد فليدرج النامي والحساس، فيه وهو مناف للغرض الذي هو الإطلاع على الذاتيات وليس الغرض الامتياز فقط وإلا لتأتى من الناطق فقط، أو الضاحك فقط.



٨٠. قوله: «إذا الطبيعة مالم تستوف...» اشارة الى قاعدة امكان الأنحس في النظام الصمودي كما تقدم كلامنا في ذلك. وفي البند السابع عشر من دفتر دل (ص ٣٦٤ ط ١ - ايران):

و جسود اندر نزول و در صمودش	بترتيب است در غيب و شهودش
در اين معنى چه جاى قيل و قال است	كه طفره مطلقاً امر عمال است
توانى نيز از امكان اشرف	نمائى سیر از اقصى به اضمف
به امكان انحس برعكس بالا	نمائى سیر از اضمف به اقوى
لذا آنرا كه بينى در رقيقت	بياني كمالش را در حقيقت



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الکتابخانه



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و اطلاع‌رسانی

إنَّ القَضِيَّةَ لقول محتمل
والعقد والقضِيَّة ترادفان
حليَّة بسيطة لغة قول
شرطيَّة أو قوة الشرطيَّة
فبالتصال وانفصال شيئاً
وطرفاهما في الإستعمال
بمعلقة وفقدهما اتصالية
ثمَّ العناد وضماً أو رفعاً فقط
فذا حقيقة أمَّا ذاك
حليَّة تقسيمها لقدر أو
جهات أو رابطة ذي قدمضت
أمَّا على شخص فشخصيَّة أم
والحكم إن كان على الأفراد له
وإن يك كلاً وبعضاً قدره
للسلب والإيجاب خذ بالأربع
لأشياء لا واحد للسلب الكلي

للصدق والكذب وطار ما أخل
إذ ارتباطاً واعتقاداً صادفا
جزءاهما الموضوع والمحمول
تعمليق أو عناد لابتئيَّة
كلُّ إلى قضيتين انحللتا
قد سميّا المقدم والتمالي
كانت لزوميَّة اتصالية
أو فيها جمعهم ما لم يحظ قط
فنع جمع أو خلو زانكا
بحسب الموضوع والمحمول أو
وما بموضوع فقل ما حللت
على الطبيعنة الطبيعنة سم
ولم ين كمسيَّة فهملة
حاكمها محصورة مسورة
كلّاً وبعضاً سور الإيجاب دعي
للجزئي ليس بعض وليس كل

والتصور للشروطية بكون
والتصور للكلىة المنفصلة
قضية شخصية لا تعتبر
بل ليس جزئي بكاسب ولا
وجود موضوع لإيجابية
ذهنية إن هو ذهنا أدرجا
والحكم في المحصورة أيضاً جرى
أفرادها إذلو على أفرادها
وغص لموضوع الحقيقتات
وقسمة بحسب المحمول
والتسلب إن جزء بدأ للجزء له
سالبة المحمول إيجاباً تعد
فكان الإيجاب أخص إذلزم
بسبق ربط سلباً الجزئية
أولا وغير فيها السعدول
عدول موضوع سبق الشؤرو
ومن عدول علم للقنية
جعل الجهات جزء أيضاً قد علم
وأيضاً المطلق والبقيد

مها وكأها وقديكون
فدائماً أو أبداً أو مائله
إذلا كمال في اقتصاص ماثر
مكتسب بل كسراب في الفلا
حتم فإن عينا فخارجية
وفي الحقيقتة نفس الأمرجا
على الطبيعة بحيث قد سرى
لم يكن إذ ليس انتهت أعدادها
فانظر إلى العنوان والمرآت
من جهة التحصيل والعدول
معدولة ودونه محصلة
إذ ربط سلب ليس سلب الربط حد
وجود موضوع له والتسلب عم
وفي ثنائيتها بالنية
وليس عن سلب فلا يزول
كما أو النية مميزة دروا
وليس لا ونحوها نطقية
فالكتب بالإمكان الإنسان لزم
من الوجود هل به تبدد

غوص في القضايا^١

إن القضية لقول محتمل للصدق أي مطابقة الواقع^٢، والكذب أي عدمها. وطائر

١. قوله: «غوص في القضايا» لنا فرغ من البحث عن المرف و مباديه اي الكليات الخمس، شرع في بيان مبادي الحجة وهي القضايا. وقوله: «محتمل» بكسر الميم على هيئة التفاعل. ولو قال يحتمل لكان صحيحاً ايضاً كما في تهذيب الشافعي: القضية قول يحتمل الصدق والكذب.

٢. قوله: «للصدق أي مطابقة الواقع» ناظر في تفسير الصدق بمطابقة الواقع بل في تعريف القضية الى ما في تهذيب المنطق للشافعي، وحاشية الملا عبد الله اليزدي عليه فقال الشافعي: القضية قول يحتمل الصدق والكذب، وقال اليزدي: القول في عرف هذا الفن يقال للمركب سواء كان مركباً مطلقاً او ملفوظاً، فالتعريف يشتمل على القضية المعقولة والمملوطة. ثم قال قوله: الصدق، هو المطابقة للواقع، والكذب هو الالمطابقة للواقع، وهذا المعنى لا يتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضية فلا دور. انتهى.

واقول يعني بقوله فلا دور ما أورد على تعريف القضية بانه دوري وذلك لان الخبر والقضية كالمقد والقضية مترادفان، وقالوا: القضية قول يحتمل الصدق والكذب، ثم قالوا في تعريف اجزاء معرف القضية: -الصدق مطابقة الخبر - أي مطابقة القضية - للواقع، والكذب عدم مطابقته له، فجاء الدور والمحشي عدل عنه الى قوله هو المطابقة للواقع، ولم يأخذ الخبر في تعريف الصدق فلا دور فيه.

ولكن للمحقق الطوسي تحقيقاً دقيقاً في المثلث افاده في شرحه على اول النهج الثالث من منطق

أي عارض للقول ما اخل أي عدم احتمال الكذب باعتبار كونه قول المخبر الصادق لم يخل بالاحتمال باعتبار ذات القول. والعقد والقضية ترادفاً إذاً ارتباطاً واعتقاداً صادفاً أي وجداهما. والمقصود أن العقد الذي يطلق على القضية إتما بمعنى الربط، أو بمعنى الاعتقاد؛ وكلّ منها يناسب القضية.

حملة أي هي حملة. شروع في تقسيم القضية بسيطة نقول أي نطلق لفظ البسيطة على الحملة بالنسبة إلى الشرطية القابلة للإنحلال الآتي. جزأها أي جزأ الحملة والبسيطة الموضوع والمحمول أي مستيان بها. وهي أيضاً شرطية أو قوة الشرطية وهي المنفصلة إذ ليس فيها شرط صريحاً، وإتما هي في قوة الشرطية لأنّ قولك: هذا العدد إتما زوج وإتما فرد في قوة قولك: إن لم يكن زوجاً فهو فرد، وإن لم يكن فرداً فهو زوج تعليق أو عناد لابتية كما في الحملة. في هذا المصراع إشارة إلى وجه التقسيم إلى المتصلة والمنفصلة و تعريفيها. فبإتصال وانفصال شتتا أي فرق العقد ثم وزع كلّ منها إلى

→ اشارات الشيخ تأتي به تنميماً للقائده، قال الشيخ: النهج الثالث في التركيب الخبري؛ إشارة إلى اصناف القضايا: هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجتمعون على أن نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله صادق فيما قاله أو كاذب.

وقال الشارح المحقق: قيل عليه: الصدق والكذب لا يمكن أن يعرفا إلا بالخبر المطابق وغير المطابق، فتعريف الخبر بها تعريف دوري.

والحق أن الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر، فتعريفه بها تعريف رسمي أورد تفسيراً للاسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب، ولا يكون ذلك دوراً لأن الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من أعراضه الذاتية الغنية عن التعريف أو غيرها متما يجرى مجراها عارياً عن الالتباس فايراده في الإشارة إلى تعيين ذلك الشيء إنما يلخصه ويجزئه عن الالتباس، وإنما يكون دوراً لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة إلى البيان بذلك الشيء، وهي هنا إنما يحتاج إلى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لأنه لم يتعين بعد، وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا أن نقول انا نعي بالخبر التركيب الذي يشتمل على الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلاً فيمكننا أن نقول انا نعي به ما يقع في تعريف الإنسان موقع الجنس ولا يكون دوراً.

أقسامه الآتية فالمتصلة ما حكم فيها بتعليق نسبة على أخرى، والمنفصلة ما حكم فيها بالعناد والتناقى بين نسبتيين و كلّ منها الى قضيتين انحلتا سواء الى الحمليتين كان الإنحلال أو الى المتصلتين أو المنفصلتين أو المختلفتين. ولا يخفى أمثلتها وطرفاها أي طرفا المتصلة والمنفصلة في الإستعمال أي في ألسنة المنطقيين قد سميا المقدم والتالي و بعلاقة أي بعلاقة، شروع في تقسيم المتصلة بأنه بوجودان علاقة في التعليق المذكور وفقدتها فيه اتصالية أي المتصلة تنقسم إلى قسمين و كانت لزومية على الأول، واتفاقية على الثاني^٣ ثم العناد شروع في تقسيم المنفصلة بأن العناد والتناقى المذكور إما وضعاً أي في الثبوت، أو رفعاً فقط أي في النفي، أو فيها أي في الوضع والرفع بحيث جمعها لم يخط من خطأ يخطو أي مشى قط والجملة تأكيد للعناد. فذا أي ما حكم فيها بتناقى النسبتين وضعاً و رفعاً معاً منفصلة حقيقية. أمّا ذانكا أي ما حكم فيها بتناقى وضعاً، أو ما حكم به رفعاً فنع جمع، أو منع خلوزانكا أي زين قلبك العلم والتميز إياها. أمّا الأول فكانت تقسيم إلى أشياء لا يجوز ارتفاعها ولا اجتماعها؛ مثل: «الشيء إما واجب^٤ أو ممكن أو ممتنع»؛ ومثل: «الوجود إما واجب بالذات وإما واجب بالغير».

٣. قوله: «اتفاقية على الثاني» ينبني أن يعلم الفرق بين الاتفاقى الذي يبحث عنه في الفلسفة، والاتفاقى الذي يبحث عنه في المنطق. فالإتفاق المنطقي جار بين القضيتين اللتين ليس بينهما لزوم، وأما الاتفاق الفلسفي فجار في آحاد الاعيان سواء كانت نفسانية أم لا، بمعنى أن هذا الموجود الحادث الكائن ذهنياً كان أو غير ذهني مالم يجب وجوده من علته لم يوجد كما قال في الفريدة السابعة من الفرر في العلة والمعلول (ص ١٢٢ من الطبع الناصري):

وليس في الوجود الاتفاقى إذ كل ما يحدث فهو راقى
لعل بها وجوده وجب يقول الاتفاق جاهل السبب
فطرفا القضية الاتفاقية وجب وجود كل واحد منها في السلسلة الطولية الكونية فتحقق، ولكن إذا لحظ العقل النسبة بينها فحيث لم يجد تلازماً بينهما في معيها حكم بأنها اتفاقية.

٤. قوله: «مثل الشيء إما واجب...» أي بالنظر الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود والمعدم بحسب منهومات الأقسام الثلاثة من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان.

وأما الثاني فكما لتقسيمات المنتشرة الى أشياء لا يجوز اجتماعها ولكن يجوز ارتفاعها، مثل: «الحيوان إما ناطق وإما صاهل وإما ناهق وإما خائر وإما طائر».

و أما الثالث فكما لتقسيمات الحاصرة الى أشياء لا يجوز ارتفاعها ولكن يجوز اجتماعها؛ مثل: «الموجود إما ذهني وإما خارجي»؛ و «الممكن إما جوهر وإما عرض»؛ و «المفهوم إما كلي وإما جزئي» إلى غير ذلك.

٥. قوله: «ولكن يجوز اجتماعها...» كما قال في الفرع: (ص ٢٢ ط الناصري)

لشئ غير الكون في الأعيان كون بنفسه لشيء الأذهان

وفي آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والأعراض من الأسفار: جاز أن يكون لماهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشآت مختلفة، كيف وقد تري معنى واحدا في هذا العالم تارة موجوداً بوجود استقلالي تجردي، وأخرى موجوداً بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان؛ وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل، و أخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة — الخ (ج ٢ ط ١ ص ٨١).

وكذلك قوله: «والممكن إما جوهر وإما عرض» يجوز اجتماعها لأن الصورة الجوهر الحاصلة في الذهب جوهر و عرض، و أما أنها جوهر فلصدق تعريف الجوهر عليها، وأما أنها عرض فلكونها من الكيفيات النفسانية.

وقال في الفرع: بالحمل الأولي الذاتي صورة علمية من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر أو كم أو كيف أو غيرها، وأما بالحمل الشائع فهي كيف ولا منافاة لاختلاف الحمل، كما أن الجزئي جزئي بأحد الحملين وليس بجزئي بالآخر أي مفهوم الجزئي المنطقي جزئي بالحمل الأولي وليس بجزئي بالشائع بل كلي، ولذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل أيضاً وراء الوحدات الثمانية. (ص ٢٨ ط الناصري).

فعلم اجتماع المفهومين الكلي والجزئي فإن مفهوم الانسان كلي لصدقه على كثيرين، وجزئي لانه من هيئات النفس والنفس خارجية جزئية وكذلك هيئاتها.

في اقسام الحملية بحسب الموضوع

حملية تقسيمها لقد رأوا بحسب الموضوع و المحمول أوجهات أورابطة فلها تقسيمات أربعة. وهذا كما أن الحركة تقسم بحسب القابل إلى السماوية والعنصرية؛ وبحسب الفاعل إلى الإرادية وغيرها؛ وبحسب مافيه إلى الأينية وغيرها؛ وبحسب الوقت إلى الدائمة والمنقطعة والسريعة والبطيئة الى غير ذلك. ذي أي القسمة بحسب الرابطة قدمضت أنها ثنائية و ثلاثية وزمانية وغير زمانية. وما أي تقسيم بموضوع وبحسبه فقل في بيانه ما أي طبيعة محمول حملت على الموضوع، إقا حملت على شخص فشخصية تلك القضية، أم على الطبيعة الكلية من حيث هي كلية، فالقضية الطبيعية سم والحكم إن كان على الأفراد له أي للموضوع ولكن لم يُن كميّة اي كميّة أفراد الموضوع فهملة^٦. وإن يكن كلاً وبعضاً من أفراد الموضوع، قدره حاكمها فاعل قدر والضمير

٦. قوله: «فهملة» في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: در لنت تازی الف و لام عموم فائده دهد، و تجريد از آن خصوص، چون الانسان و انسان. و باین موجب بهری را ظن افتاده است که چون یکی از این دو همیشه لازم اسم است پس در آن لنت مهمله را صیغتی نبود. و حق آنست که الف و لام در آن لنت با اشتراک هم برای کلی مجرد از عموم و خصوص دلالت کند، و هم بر روی از آن روی که عام بود بمعنى کل واحد، و هم بر تخصیص شخص مذکور. و اول را لام تعیین طبیعت خوانند، و دوم را لام استغراق جتنس، و سیوم را لام عهد. مثال اول: الانسان مقول علی زيد. و مثال دوم: الانسان والد و مولد. و مثال سیوم: رأیت انساناً و فرساً قللت الانسان. و این بحث نحوی است نه منطقی. پس الانسان در صورت اول موضوع قضیه مهمله باشد، و در صورت دوم موضوع محصوره کلیه، و در صورت سیم موضوع شخصیه. (ص ٨٥ ط ١-ایران).

اقول: الظاهر انه اراد بقوله: «بهري را ظن افتاده است» الشيخ الرئيس حيث قال في منطق الاشارات: «فان كان ادخال الالف و اللام يوجب تعميماً و شركة، و ادخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا هملة في لغة العرب، و ليطلب ذلك في لغة أخرى» (ص ٣٨ من المطبوع على الحجر المعروف بطبع الشيخ رضا).

للقضية فهي محصورة مسورة اسم آخرها أي منسوبة إلى السور. للسلب والإيجاب اللام
للتعليل نخذ بالأربع المحصورات أي بسبب السلب والإيجاب في المحصورة الكلية
والجزئية صارت المحصورات أربع كلاً وبعضاً مفعول مقدم أي لفظ كلّ وبعض سور

→ وهذا الكلام من الشيخ نقله الثفنازي في الباب الثاني من شرحه المطول على تلخيص المفتاح في
احوال المسند اليه، وحيث أن فيه بعض القوائد يليق نقله، قال: المسطور في كتب القوم أن المهمة
هي التي يكون موضوعها كلياً، وقد اهتمل فيها بيان كمية افراد الموضوع أي لم يبين فيها أن الإيجاب
أو السلب في كلّ افراد الموضوع أو بعضها؛ والكلية هي التي يبين فيها أن الحكم على كل افراد
الموضوع، وظاهر أن المصادق على نحو قولنا: لم يقم انسان، إنما هو تعريف الكلية دون المهمة؛ وأما
أنه لا سور فيها فمنوع إذ التقدير أنه قد يبين فيها أن الحكم مسلوب عن كل فرد فلا بد لهذا البيان من
شيء يدل عليه ضرورة، ولا نعي بالسور الأهذا. والقوم وان جعلوا سور السلب الكلي لشيء ولا
واحد، فلم يقصدوا الانحصار فيها، بل كل ما يدل على العموم فهو سور الكلية كقولنا طراً واجمعين و
نحو ذلك نص عليه الشيخ في الاشارات. فبهنا يجوز أن يكون هيئة القضية، او كون الموضوع نكرة
متفية، او ادخال التنوين عليه سور الكلية كما أنه في الموجبة سور الجزئية على ما قال في الاشارات؛ إن
كان إدخال الالف واللام يوجب تعميماً، و ادخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهمة في
لغة العرب (ص ٩٦ ط عبد الرحيم).

واعلم ان الشيخ في برهان الشفاء ذهب إلى نحو ما قاله في الاشارات، ثم قال نحو ما في اساس
الافتباس ولاشتمال بيانه على فوائد تأتي بكلامه ايضاً تميماً للفائدة قال:

والذي قال ان الالف واللام في المهملات تدل على الحصر الكلي، فاذن لا مهمل إلا وهو كلي،
فقد غلط من وجهين؛ أحدهما أنه ليس الكلام بحسب لغة دون لغة، فمسي أن لا يكون في
لغة العرب مهمل البتة.

والثاني أن الالف واللام في لغة العرب ايضاً لا توجب الحصر، فانك تقول: إن الانسان نوع
ولا تقول البتة كل واحد من الناس نوع، وتقول ان الضحاك محمول على زيد ولا تقول كل ضحاك
محمول على زيد. فليس ما ظنته هذا المتحذلق بصحيح.

واعلم ان أخذ الالف واللام مكان السور عما يغلط في كثير من المواضع حتى أن القضية تكون صادقة
مع الالف واللام، فان لحقها السور بأن كذبها. كما انك تقول: إن الأبيض ابيض بالضرورة فتقبله
قبولاً، فإن قلت: كل ما يوصف به بأنه ابيض فهو ابيض بالضرورة لاح لك كذبه (القسم الثاني
من ج ١ ط مصر ص ٥١).

الإيجاب في باب القضايا دعى والياء للإطلاق ودع بمنزلة ضع لاشيء لا واحد أي هذان اللفظان سور للسلب الكلي و للجزئي ليس بعض أو ليس كل. والتور للشرطية يكون مهما وكلاً وقد يكون أي هذا اللفظ فلا يكون إبطاء^٧ مع الأول. والتور للكثية المنفصلة فدائماً أوله إما حرف زائد، وإما أمر^٨. أو أبداً أو ماثله كدهراً وسرمداً؛ مثل دائماً إما العدد زوج وإما فرد. ثم إن كسر المثلثة أولى كمالاً يخفى.

غوص في لمية عدم اعتبار الشخصية في العلوم

قضية شخصية لا تعتبر في العلوم لأن معرفة الجزئيات الجسمانية جهة فقر النفس إذ تحتاج في معرفتها إلى البدن وآلاته فلا تعباً إلا بقدر الذريعة إلى الكليات، بخلاف تعقل الكليات فإنه جهة غنائها إذ لا يحتاج النفس في التعقل إلى استعمال القوى الجسمانية بل مكثفية بذاتها إلا في الابتداء بنحو الإعداد^٩ لا الإفادة إذ من فقد حساً فقد علماً^{١٠}. فإن شئت الغنى فداوم الكليات وراود المجردات. وأيضاً إذ لا كمال في

٧. قوله: «فلا يكون إبطاء» الإبطاء هو تكرار القافية الميب عند البلاء، افاده في أوائل النور في اشراك الوجود عند قوله: (ص ١٢ ط الناصري)

مما به ائسد الادعاء ان جعله قسافية إبطاء
٨. قوله: «فدائماً أوله إما حرف زائد، وإما أمر» فعل الأول مفتوح، وعلى الثاني مكسور أمر من وفي يعني كق من وق يقي. وقوله ثم ان كسر المثلثة أول، يعني كسر الاء المثلثة من قوله ماثله ليوافق هيئة قريبها المنفصلة في المصراع الأول.

٩. قوله: «بنحو الاعداد» فلا اشكال في الاستقراء بأنه الحكم على الكلي بالأشخاص.

١٠. قوله: «إذ من فقد حساً فقد علماً» أي العلم المستفاد من ذلك الحس، كما في بيان المطول (ص ٢٤٨ ط عبد الرحيم) ولا يخفى عليك أن كثيراً من العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتجة اليها، بمعنى أن الحواس معدة لاقتناصها وإلا فالصور العلمية كلها فائضة من العالم القدسي، كما سيأتي قوله في ذلك:

والحق ان فاض من القدسي الصور
وإنما اعساده من الفكر

وتدبر في ذلك قوله سبحانه: «والله اخبركم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون» (النحل ٧٩). أي لا تعلمون شيئاً وجعل لكم آلات هي مبادي اقتناص العلم من السمع والبصر والافئدة تكسبون بها العلم. وفي مجمع الطهرسي: وجعل لكم السمع والابصار والافئدة، أي تفضل عليكم بالحواس الصحيحة التي هي طرق الى العلم بالمدرّكات، وتفضل عليكم بالقلوب التي تفقهون بها الأشياء اذهبي على المعارف. ثم عبارة التفنّازاتي في شرحه المطول على تلخيص المفتاح هكذا: «ولذلك قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً، يعني العلم المستفاد من ذلك الحس» فمبارته ناطقة بان جملة من فقد حساً فقد فقد علماً ليس بجديد.

وفي هامش بعض نسخنا المخطوطة من ذلك الشرح أن قائلها ارسطو. بل صرح ابوالبركات الهندادي في اول الفصل السابع من المقالة الرابعة من برهان المعتبر بذلك حيث قال: قال ارسطو طالس من فقد حساً من حواسه فقد علماً من علومه — ثم بيّنه بقوله: وهو المعلوم الذي ينتهي اليه الذهن من ذلك الحس (المعبرج ١ ص ٢٣٠ ط حيدرآباد الدكن). وكذلك صرح العلامة الحلي في الجوهر النضيد بأن قائلها هو العلم الأول (ص ١٧٤ ط ١ — ايران) وسيأتي نقل عبارته. ولكن قال العلامة القيصري في شرحه على فصوص الحكم للشيخ الاكبر حيث قال في النص الهودي: «ولكل جارحة علم من علوم الاذواق ينقصها» ما هذا لفظه: أي ينقص ذلك العلم تلك الجارحة كادراك البصر للمبصرات والسمع للمسموعات، لذلك قال عليه السلام: من فقد حساً فقد فقد علماً، وذلك لأن كل عضو مظهر لقوة روحانية هي مظهر الاسم الالهي وله علم ينقصه ويفيض منه على مظهره (ص ٢٤٥ ط ١ — ايران) و (ص ١٩٣ ط هند). وكذلك في نسخة مخطوطة من شرح القيصري ايضاً.

وشرح العارف الحسين الخوارزمي — وهو في الحقيقة ترجمة شرح القيصري على فصوص الحكم بالفارسي — ايضاً كذلك كما قال: وهر جارحه را علمي است از علوم اذواق كه اختصاص دارد بدو چون ادراك بصر مبصرات را، وسمع مسموعات را كه هرگز از ديده استماع مقال نتوان دید، و از گوش مشاهده جمال نشاید شنید، ولهذا خواجه عليه السلام فرمود: «من فقد حساً فقد فقد علماً» يعني هر كرا حسی از حواس مفقود باشد علمی از علوم ازو فانت شود الخ.

ولكننا لم نجد لها في المعاجم الروائية مع طول الفحص عن ذلك. على ان استاذنا العلامة الشيخ محمد حسين المعروف بالفاضل الترمي — شرف الله سبحانه نفسه الشريفة — قال في مجلس الدراسة بأن

اقتناص ما يؤثر بخلاف الكليات المحفوظة بتعاقب الأفراد، سيما الكليات العقلية المجردة الدائمة الثابتة في عالم الذكر الحكيم. بل ليس جزئي^{١١} بكاسب ولا مكتسب إذ من يدرك جزئياً بما هو جزئي، أحواله الجزئي لا يدرك منه جزئياً آخر بما هو جزئي، إلا أن يُحسَّه بإحساس آخر، ولا يكون الآخر مكتسباً منه ولا من الكلي لأن الكلي أجل من أن ينال الجزئي بما هو جزئي والكاسب والمكتسب هو الكلي.

وإذ استتبع تعقل كلي، تعقل كلي آخر، استتبع تعقل أحكام جزئياته، ولكن أحكامها الكلية بحيث لا يشذ أحكام فرد من الماضين والغابرين عنه، ولا يبقى حاجة

→ كلمة «عليه السلام» زائدة. فبقي على هذا فعل قال في عبارة القيصري بلا فاعل. كيف كان ينبغي مينا نقل عبارة الجوهر النضيد مع منته منطق التجريد في المقام توضيحاً للسلام وهي مايلي:
الحواس لا تفيد رأياً كلياً وهي مبادي اقتناص التصورات الكلية والتصديقات الأولية فن فقد حساً فقد علماً.

الاحساس هو ادراك الشيء المقترن بمادة معينة بشرط حضوره عند المدرك فبالضرورة يكون جزئياً لا يمكن صدقه على غيره، فالحواس لا تفيد رأياً كلياً وأنا تفيد الجزئي: فالعلم بأن كل نار حارة حكم عقلي لا حسي فإن الحس انما يفيد أن هذه النار المحسوسة حارة، أما أن كل نار حارة فلا، نعم الحواس مبادي اقتناص التصورات الكلية والتصديقات الأولية لأن النفس أول خلقها خالية من جميع العلوم كائنات الاطفال وقابلة لها، و واجب الوجود عام الفيض فلا بد من توقف الأثر على الاستعداد، وهو هنا مستفاد من الحواس فإن من أحس ما الجزئي استعد لادراك الكلي، والحصول مناسبات و مبادئ هي احكام ضرورية و تصورات كلية عقلية حاصلة من واجب الوجود تعالى بسبب الاستعداد السابق، ولهذا حكم المعلم الأول بأن من فقد حساً فقد علماً يؤدي اليه ذلك الحس لزوال الاستعداد الذي هو شرط في العلم. (ص ١٧٤ ط ١ - إيران).

ثم مفاد من فقد حساً فقد فقد علماً، هل هو حكم كلي أو غالب أكثر؟ وفي ذكرني انه قد نقل في مجلة المتنطف والهلل أن رجلاً أخرس صار من فرط ذكائه متكلماً بلسانين عربي و فرانسوي من طريق إبهامه انحاء الحركات من شفاة المتكلمين وافواههم حين تأديتهم الكلمات الحوارية اليومية فتأمل.
١١. قوله: «بل ليس جزئي...» ليس الجزئي بكاسب اي بمعرّف بالكسر لأن الكاسب معط والمعرف كذلك، و ليس الجزئي بمكتسب اي بمعرّف بالفتح لأن المكتسب متخذ والمعرف كذلك. فالجزئي ليس بمعرف ولا بمعرف.

إلى استيناف نظر لتعقل ذاتياتها وعرضياتها المشتركة؛ فعلموك التصوري والتصديقي من الكلّيات، نور يسمي بين يدي عقلك يرشدك الى حقائق كلّيات أخرى مجهولة، وأحكام مشتركة بين الجزئيات؛ فكمال النفس في سباحة بحار الكلّيات وغوصها، و سياحة ديار المرسلات^{١٢} ودوسها. بل الجزئيّ المادي كسرّاب في الفلا أو كحباب في الدأماء. والفلا جمع الفلاة. فالجزئيّ كسرّاب بقية يحسبه الظمأن ماء حتى اذا جائه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوقاه حسابه وأما الكلي فدائم مجرد.

في بعض احكام الموضوع

وجود موضوع لإيجابية^{١٣} أي للقضية الموجبة حتم إذ الموجبة ما حكم فيها بثبوت شيء شيء، وثبوت شيء شيء، فرع ثبوت المثبت له. فإن كان الإيجاب وثبوت المثبت له عيناً أي في الخارج فخارجية أي تسمى القضية خارجيّة وهي التي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة مثل: «كلّ من في العسكر قتل»؛ و «كلّ دار في البلد هدمت» وهي ذهنية إن هو أي الموضوع ذهنياً أي في الذهن أدرجا وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط؛ مثل «كلّ اجتماع النقيضين مغائر لاجتماع المثليين»، و «كلّ جبل ياقوت، ممكن»، وفي الحقيقية نفس الأمرجا ظرفاً لوجود موضوعها. وهي التي حكم فيها على الأفراد

١٢. قوله: «ديار المرسلات» أي المجرّدات المطلقة عن قيود الماهية واحكامها، وان كانت بمنزلة بقيود ماهياتها فان كل ممكن زوج تركيبي له وجود و ماهية، والوجود الصمدي الحقيقي فرد مطلق ل ماهية له بل اية عضة.

١٣. قوله: «وجود موضوع لإيجابية» أي في صدقها — كما في حاشية الملا عبد الله اليزدي على تهذيب التنافي — والاقالموجبة والسالبة كلثاماسيان في استدعاء الموضوع، واعتبار عدم الموضوع كاف في السالبة بخلاف الموجبة وان كانت التخلية عين التخلية. وان شئت قلت ان السلب بما هو سلب لا يقتضي وجود الموضوع وان انتصاه بما هو حكم.

النفس الأمرية محققة كانت أو مقدرة مثل: «كل جسم مركب أو كل جسم متناه»، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم مما ليس الحكم فيها مقصوراً على الأفراد المحققة، إذ المقصود في المثاليين أن كل ما وجد وصدق عليه أنه جسم، صدق عليه أنه مركب وأنه متناه. والحكم في المحصورة أيضاً جرى على الطبيعة كما في القضية الطبيعية لكن في الطبيعية الحكم على نفس الطبيعة لا بحيث يسري إلى الأفراد كالإنسان نوع، وفي المحصورة الحكم على الطبيعة بحيث قدسرى أفرادها أي إلى أفرادها؛ فالكلام من باب الحذف والإيصال. إذ لو كان الحكم على أفرادها - كما زعم الأكثرون - لم يمكن إذ ليس انتهت أعدادها وكيف يمكن استحضار ما لا نهاية له تفصيلاً؟ والقوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر، والعقل يلحظ الكلّي. وغص لموضوع الحقيقات و كثرتها الغير المتناهية النفس الأمرية الشاملة للأفراد الخارجية والذهنية الغير المحاطة للقوى الجزئية. فانظر بعين العقل في المحصورة إلى العنوان وهو الطبيعة الكلّية العقلية والمرآة أي اجعلها مرآة اللحاظ لا المرئية بالذات، وما به ينظر إلى المعنوي لا مافيه ينظر كما في القضية الطبيعية. واعرف أحكام الجزئيات الغير المتناهية من حيث ذاتها المشتركة بالعقل^{١٤} المجرد البسيط المبسوط.

أقسام الحملية بحسب المحمول

وقسمة بحسب المحمول هذه ثالث التقسيمات الأربعة للحملية وهي من جهة التحصيل والعدول فالتلب في القضية إن جزءاً بدلاً للجزء له أي لجزء من القضية - و

١٤. قوله: «بالعقل» صلة لقوله اعرف، والمراد بالمعقول كما تقدم في غوص لمية عدم اعتبار الشخصية. والبسيط خلاف المركب، والمبسوط خلاف المقبوض ويقال بالفارسية: گسترده، وگسترانیده شده، والبسيط ما ليس فيه تفصيل بل هيئة اجمالية، والمبسوط منبسط منطبق على الجزئيات الغير المتناهية.

تذكر الضمير لتأويل القضية بالعقد - فهي معدولة^{١٥} لأن أداة السلب موضوعة لسلب النسبة فإذا استعملت لافي هذا المعنى، كانت معدولة؛ فتسمية القضية بها تسمية الكلّ باسم الجزء، فإن جعل جزءاً للموضوع فهي معدولة الموضوع، أو للمحمول. فمعدولة المحمول، أو للطرفين فمعدولة الطرفين. والعناية هنا بمعدولة المحمول^{١٦} ودونه محضلة و سالبة المحمول أي موجبة سالبة المحمول إيجاباً تعد إذ ربط سلب ليس سلب الربط حد أي مفهومها^{١٧}. وهذه قسم آخر من القضية فكان الإيجاب سواء كان موجبة محضلة، أو موجبة معدولة، أو موجبة سالبة المحمول أخصّ إذ لزم وجود موضوع له كما مرّ والسلب عمّ لصدقه بانتفاء الموضوع: بسبق ربط - الباء للسببية - سلباً أي على السلب الجزئية أي تحقق جزئية السلب للمحمول مثل: «زيد هو لا كاتب»، أو «هو ليس بكاتب»؛ فإذا قلت: «زيد لا هو كاتب»، أو «زيد ليس هو بكاتب» لم يكن السلب جزءاً.

وفي ثنائيتها أي ثنائية القضايا كان جزئيتها بالنية. أو نقول لفظ لا وغير فيها العدول بالمواضعة. وأما لفظ ليس عن سلب فلا يزول. ثم إنه عدول موضوع يعتبر أيضاً

١٥. قوله: «معدولة» ونقال معدولة أيضاً كما في أساس الاقتباس والجوهر التضييد في الثاني منها: والقضية التي تشتمل على مثل هذا سميت معدولة منسوبة الى العدول. وقوله: «لأن أداة السلب موضوعة لسلب النسبة» حكمه يرجع الى ماني الجوهر التضييد من أن حكم هذا التركيب حكم المفرد لأننا جعلنا حرف السلب جزء من المفرد وسمي معدولاً.

١٦. قوله: «والعناية هنا بمعدولة المحمول» سيذكر وجه العناية في قوله الآتي: ثم انه عدول موضوع يعتبر ايضاً انه قليل الفائدة الخ.

١٧. قوله: «أي مفهومها» يعني الضمير المضاف اليه لقوله حد محذوف فحد مبتداء مؤخر، وربط سلب خبر مقدم. أي حد سالبة المحمول ومفهومها ربط سلب لا سلب ربط. والفرق بين السالبة وسالبة المحمول ان السالبة صادقة مع عدم الموضوع ايضاً فان قولك زيد ليس بقاتم صادق مع وجود زيد جالس مثلاً، كما انه صادق مع عدمه؛ وأما سالبة المحمول فالفرض ان زيدا الموجود ليس كذا مثل ان يكون فقيراً وتقول زيد ليس بذي مال، او زيد لا مال ونحوهما.

مع أنه قليل الفائدة إذا اعتبر في الموضوع، الذات لا الوصف؛ بخلاف المحمول إذا اعتبر فيه، المفهوم فيعتبر وصفه المنطوق به في القضية؛ فإذا اعتبر فيفرق بينه وبين السلب بسبق السور إن كانت القضية مسورة على السلب مثل: «كل لاحتى جاد» فكانت معدولة، وإن تأخر فكانت سلباً محصلاً مثل: «ليس كل انسان كاتباً» أو كما سالكاف اسمية — أي بسبق مثل ماوالذى عليه إن كانت غير مسورة مثل: «ماهو لاحتى»، أو «الذى ليس بجي جاد»، أو النية أي بالنية إن لم يكن شىء من هذه ميزه عن السالبة دروا أو بالمواضعة كما ترو من عدول عدم للقيمة أي عدم الملكة الذي وضع له لفظ ثبوتى والحال أنه ليس لا ونحوها نطقية^{١٨} مثل: «زيد أعمى»، فإن هذه القضية معدولة كـ «زيد لا بصير»، ومثل: «زيد أعمى كزيد لا كاتب».

إن قيل قد عرفنا الفرق بين المحصلة والمعدولة المحمول بأن محمول القضية إن كان وجودياً فهي محصلة موجبة وسالبة كـ «زيد بصير أو ليس ببصير»، وإن كان عدمياً فهي معدولة موجبة وسالبة كـ «زيد لا بصير أو ليس بلا بصير»؛ وكذا عرفنا الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة بأنها إن كانت ثلاثية وتقدم الرابطة على حرف السلب، كانت موجبة، لربط الرابطة ما بعدها بالموضوع، وإن تأخر كانت سالبة لسلب الربط؛ وإن كانت ثنائية فلا فارق إلا النية أو الاصطلاح على تخصيص بعض الألفاظ بالإيجاب والبعض بالسلب كتخصيص لفظ غير بالعدول وليس بالسلب؛ لكن ما الفرق بين الموجبة المعدولة المحمول وكذا السالبة البسيطة المحصلة، وبين الموجبة السالبة المحمول — فإننا إذا قلنا: «ج ليس بـ» فالسلب إن كان جزء من المحمول كانت القضية موجبة معدولة، وإن كان خارجاً كانت سالبة فلا يتصور موجبة سالبة المحمول —؟

١٨. قوله: «وليس لا ونحوها نطقية» أي والحال أن لفظة لا النافية ونحوها من حروف النفي الأخرى ليست منطوقة في العبارة مثل زيد أعمى، وزيد أعمى ونحوها فيعد من المعدولية أيضاً.

قلنا: إن السلب خارج عن المحمول في السالبة، وسالبة المحمول كليتها، إلا أن في سالبة المحمول زيادة اعتبار فإننا في السلب نتصور الموضوع والمحمول ثم النسبة الإيجابية بينهما و نرفع تلك النسبة، و في سالبة المحمول نتصور الموضوع والمحمول و النسبة الإيجابية و نرفعها ثم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع، إشعاراً بأن ذلك السلب عند وجود الموضوع فإنه إذا لم يصدق إيجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه فيتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة ففي السالبة أربعة أمور، وفي سالبة المحمول خمسة أمور، وفي المدولة حرف السلب جزء.

إذا عرفت هذا فاعلم أن كثيراً منهم ذهبوا إلى أن سالبة المحمول كالسالبة في عدم استدعاء وجود الموضوع وليس بحق لأنها موجبة حيث إنها ربط سلب لاسلب ربط كما اشرنا في المتن. جعل الجهات جزء للمحمول أيضاً قد علم أي قسمة القضية إلى مايجعل فيها الجهة جزء من المحمول وإلى غيره كما في السلب، قسمة بحسب المحمول فالكتب بالامكان الإنسان لزم فيصير القضية حينئذ ضرورية كما سننقل عن الشيخ الإشرافي^{١٩}. وأيضاً أي قسمة أخرى بحسب المحمول هي أنه المطلق من الوجود والمقيد من الوجود هل به أي بالذكور تبتدأ أي إذا كان محمول القضية وجوداً مطلقاً مثل الإنسان موجود فالقضية هلية بسيطة وإذا كانت وجوداً مقيداً فهي هلية مركبة مثل: «الإنسان كاتب».

١٩. قوله: «كما سننقل عن الشيخ الإشرافي» وهو قوله:

الشيخ الإشرافي ذوالفطنانة قضية قضري البينة



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

کتابخانه ملی



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

أقسامها بحسب الجهات
فنسبة القضية مكثفة
كيفية النسبة مئة ساء
لفظ على المدة دائماً نساً جهة
كذلك في القضية العقلية
فالحكم إن ضرورة أباناً
كانت ضرورية الذاتية
مشروطة عمّة إن بالوصف ذي
وقتاً مميّناً وفي منتشرة
ثم ضروري من المحمول جاء
والحكم بالتدوام ذاتاً دائماً
وإن بفعلية فطلقة
ولفظ عامة إلى اسمها أضف
وإن بلا ضرورة فمكنة
فلا ضرورة الخلاف عمّة
وعمّة بسيطة بالذات

قدحان أن تجي مبسّطات
في الواقع ونفس الامر بصغة
ضرورة إمكاناً أو غيرهما
تلك الرباعية والموجهة
مع قول هذي جهة عقلية
ما جوهر الموضوع أيضاً كأننا
طلق ضرورية أزلية
وقتية مطلقة إن تحتد
مطلقة فوقتها لن تحصره
إذ الوقوع في الوجوب اندرجا
عرفية عمّة إن وصفا سمة
في الاسم لا توجهها مشفقة
بكونها عمّ الوجوديات صف
بعمّة وخصّة مفترنة
والخص لا ضرورة بضرورة
وخصّة من المركبات

والبعض من ذي حيثما تقيّدا
 كذا بلا ضرورة ذاتية
 فتحذف القيود اذ تركبت
 فادع وجودية الفعلية
 فعلية مدلوله لادائما
 مدلول لا ضرورة امكان عم
 الشيخ الإشراقي ذوالفطانة
 كل الجهات في الضروري أدرجا
 والجهة إن جزء محمول غدت
 لكنا قد اقتضينا إثرهم
 لم يحترط لنا ولا شطط
 والجهة وإن تصر منسوبة
 نقض كل رفع أو مرفوع
 من احد الشطرين لا مناص
 وهو اختلاف في القضيتين
 فاختلغا كيفاً وكمّاً وجهة
 وقد كفى إن وجدت جزاءها
 بحد بالقتضاد أو تحت متى
 موجبات لضرورتها
 حينية ممكنة ودائمة
 عرفية عمتها المقابلة
 ولرغباتها المنفصلة
 وموضع التردد في الجزئية
 وعند بعض القدماء الكيفية
 فليس نسبة فكيف كيفها
 سلب ضروري ليس إمكان ولا

باللادوام الذاتي تركيبا بدا
 قد قيدت مطلقة فعلية
 عن اسمها وبعضها تبذلت
 إذن بخضة صفت وصفية
 خالف كيف الأصل لا تكما
 كالادوام ادرها كيفاً وكم
 قضية قصر في البتانة
 إذ الوجود كاشف الوجوب جا
 فبالضرورة لقد آلت ليت
 اذ ذلك التفصيل شرح ماحتم
 جعلنا الله من امة وسط
 في ذاتها المرأة لا مطلوبة
 تميم رفع لها مرجوع
 وبالقضية هنا اختصاص
 بالذات في الصدق كذا في المين
 والسوحة فيما عدا متجهة
 ووحدة الحمل اعرفن جدواها
 في الكيف لا في الكم قد خالفتا
 إمكان عم ولشروطها
 إطلاق عم لنقيضها سمة
 حينية مطلقة خذ عاقلة
 ما بين جزئها هي المحتملة
 أفراد موضوع من الحملية
 والجهة ما ذي لا يجابية
 في سالب في البين مين طيفها
 مطلقة وغيرها مما تلا

كانّ سالبا ببدء أوجبا
 لكن نقيض لاحقيهم الأعم
 بالمستقيم المستوي العكس دعي
 في صدقها وكيفهاها اتحد
 فطلق الإيجاب جزئيا عكس
 والسالب الجزئي ادراّن لا عكس له
 دائمتان عامتان أوجبت
 عكس لعقد الخاصتين لازمة
 صنفا الوجودية والوقئية
 وذئ لنفسها وليس ينعكس
 في سالب دائمتان دائمة
 خصهما عرفية لادائمة
 بيانه أنّ نقيض العكس مع
 فالتت من سالب كلية
 منها كجزئيات سلب سمعت
 إذ خصهما الوقئية لا عكس له
 في قرسمك ذو تقريع
 نقضي الجزئين بذل إن تشاء
 ولا حقوهم جاعلوا المبذل
 مع اختلاف الكيف لكن ابتنا
 فالوجيات ههنا يامرئوي
 والسالب كال موجب في العكس ذا

ومدة كانت وبمد سلبا
 من لازم وقصد هج القصصدم
 تبديل جزئي التقضية رعي
 مع صدق الأصل العكس يغني عن سند
 والسالب الكلّي كنفسه انكس
 وفاقد الترتيب كالمنفصلة
 حينية مطلقة انعكست
 حينية مطلقة لادائمة
 عكس ذي الأربع هو الفعلية
 مكنتان عند شيخ فاقتبس
 وعامتان عرفية عممة
 في البعض والكل بخلف قائمة
 أصل له انتج ما قد امتنع
 انعكست ومالها اليسية
 صنفا الوجودية واللاقي تلت
 فذو العموم لللزوم مائله
 مثاله ألا تحسف في التربع
 عكس التقيض الصدق والكيف بقاء
 نقيض ثنائها وعين الأول
 على القديم حكم عكس حبنا
 في الحكم كالتواب في المستوي
 وذاوذاك استويامناخذا



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

الموجهات

و إذا فرغنا من التقسيمات الثلاثة للحملية، شرعنا في رابعها فقلنا: أقسامها بحسب الجهات قد حان أي قرب أن نجيء بميّنات ولما لزم تحقيق الجهة أولاً قلنا: فنسبة القضية مكثفة^١ في الواقع ونفس الأمر بصفة فتلك الصفة النفس الأمرية و كيفية النسبة مده مخفف مادة سما — أمر مؤكد بالنون الخفيفة المبذلة بالألف — وقد يسمّى بالعنصر أيضا ضرورة إمكاناً أو غيرهما من المواد وهذه بيان للمادة. و لفظ على المدة في القضية الملفوظة دلّنا يسمّى جهة وتلك القضية الحملية تسمّى الرباعية لكونها ذات أربعة أجزاء مع ذكر الرابطة والموجهة لاشتغالها على الجهة و مقابلها تسمى مطلقة.

و يحتمل في اعراب العبارة أن تكون كلمة تلك مضافا إليها لكلمة جهة، و حينئذ لم تكن من باب الفصل والوصل. كذلك في القضية العقلية والكلام النفسي الذي هو

١. قوله: «نسبة القضية مكثفة» قال المحقق الطوسي في منطق التجريد: تلك النسبة في نفس الأمر مادة، و ما يتلفظ به منها أضيفهم من القضية و ان لم يتلفظ بالنسبة. جهة. و في شرحه الجوهر النضيد: تلك الكيفية إن نظر إليها في نفس الأمر سميت مادة كنسبة الحيوان الى الإنسان في نفس الأمر، و ان نظر إليها باعتبار تصورها أو التللفظ بها سميت جهة.

نطق النفس الناطقة معقول هذي أي هذه الجهات المفلوطة جهة عقلية قد قرر في محله أن التفاوت بالتعريف والتكثير في الكلمة المكررة في آخر البيت رافع للايطاء. وإنما لم نقل في القضية الذهنية، لئلا يشبه بالذهنية المقابلة للخارجية والحقيقية. ولأن الإعتناء في العلوم الحقيقية بالمعقول لا بمطلق المعلوم الذهني.

غوص في بعض اقسام الموجهات المهمة

فالحكم في القضية إن ضرورة للنسبة أباناً أظهر ما دام جوهر الموضوع أيساً أي موجوداً كانا هذه العبارة كقولهم: «مادام ذات الموضوع موجودة» كانت القضية ضرورية الذاتية أي تسمى بالضرورية الذاتية. وهذه القضية تنعقد في موارد ثلاثة: في حل ذات الشيء على ذاته بمعنى عدم فقدان الشيء نفسه، مثل: «الإنسان إنسان بالضرورة»، و حل ذاتياته عليه كـ «الإنسان حيوان بالضرورة»؛ و حل لوازم ماهيته عليها كـ «الأربعة زوج بالضرورة». وكلها يقيد بمادام ذات الموضوع موجودة. و طلق محض و بسيط صرف لا قيد فيها حتى قيد مادام الذات، قضية أخرى أشرف القضايا هي قضية ضرورية أزلية تنعقد في وجود الحق تعالى، وصفاته مثل: «الله تعالى موجود بالضرورة الأزلية»، و «الله حيّ عالم قادر بالضرورة الأزلية»؛ لأن واجب الوجود^٢ بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

ثم القضية مشروطة عمّة إن كان بالوصف ذي أي ضرورة نسبتها مثل: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً». و وقتية مطلقة إن تحتل ضرورتها وقتاً معيناً مثل: «كل قمر منخفض بالضرورة وقت الحيلولة». وفي قضية منتشرة مطلقة فوقها أي وقت الضرورة لن تحصره أي نعيته مثل: «كل إنسان متنفس وقتاً ما».

٢. قوله: «لأن واجب الوجود...» دليل لقوله: ضرورة أزلية تنعقد في وجود الحق تعالى وصفاته. و يأتي في غرر الفرائد (ص ١٥٦ من الطبع الناصري):

ما واجب وجوده بسذاته فواجب الوجود من جهاته

ثم عقد ضروري من المحمول جا كلمة من نشأية أي من الموجهات البسيطة والضرورات القضية الضرورية بشرط المحمول، لأنَّ حيثية الوجود مطلقاً أو مقيداً كاشفة عن الوجوب كما قلنا: اذ الوقوع في الوجوب اندرجا والحكم بالدوام للنسبة ذاتاً أي مادام الذات دائمة مثل: «كلّ فلك متحرك دائماً». والدوام عدم زوال النسبة، و الضرورة امتناع زوالها عقلاً فهي أخص منه و عرقية عمّة إن كان الحكم بالدوام وصفا سمة أي اسم للعقد خبر عرقية.

وإن كان الحكم بفعليته أي بأنَّ نسبة العقد واقعة في أحد الأزمنة والأوعية فطلقة مثل: «كلّ انسان متنفّس بالفعل» وهي في الاسم لا توجيهها متفقة أي كما تسمى القضية الغير الموجهة مطلقة، كذلك ما حكم فيها بفعلية النسبة وهي من الموجهات. ولفظ عامة بالتخفيف لضرورة الشر إلى اسمها أضف أي قل لهذا التي من الموجهات مطلقة عامة ويكونها عم الوجوديات أي أعمها صف والمراد الوجوديتان الآتيتان من المركبات. والجمعية باعتبار الموارد، أو منطقية. أو المراد الموجهات التي لنسبتها مطلق الوقوع فالممكنة خارجة وإن كان الحكم بلا ضرورة فمكنة وهي بعمة أي ممكنة عامة و ممكنة خصّة مفتنة أي منقسمة. فإن كان الحكم بلا ضرورة بخلاف النسبة المذكورة، فالقضية ممكنة عامة. وإن كان الحكم بلا ضرورة الطرفين المخالف والموافق، فالقضية ممكنة خاضعة كما قلنا: فلا ضرورة الخلاف عمّة مثل: «كلّ

٣. قوله: «وإن فعلية» كذا في غلطوة عندنا أيضاً. والصواب بفعليتها كما سيصرح به بعد مطربين: «كذلك ما حكم فيها بفعلية النسبة، او تذكير التفسير باعتبار أن القضية عقد كما تقدم قوله: العقد والقضية ترادفا الخ. وقوله لا توجيهها اي لا تكون القضية موجهة.

٤. قوله: «ولفظ عامة بالتخفيف...» كما في الشعر الفارسي ايضاً للجامي:

حكمة انسان بمذهب عامه حيوان ليست مستوي القسامه
كما أن القدماء ذكروا ثمانى وحدات في تحقق التناقض في القضيتين، وردها الفارابي إلى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة الحكمية. وكذلك ردها المتأخرون الى وحدتين وحدة الموضوع و وحدة المحسوب، كما سيأتي في غوص التناقض قوله في ذلك: وقد كفى ان وُحِّدت جزءاها.

إنسان كاتب بالإمكان العام» والخص أي الإمكان الخاص لضرورة برقة أي بالتقام في كلا الطرفين. يقال أعطاه برقته أي بجملته مثل: «كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص». والممكنة الخاصة من المركبات فهذه القضية في المعنى قضيتان ممكنتان عامتان؛ أي كل إنسان كاتب بالإمكان العام ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام، ولهذا قلنا: وعمّة بسيطة بالذات وخصّة من المركبات.

غوص في باقي المركبات

والبعض من ذي أي الموجهات حيثما تقيدا باللا دوام الذاتي لا الوصفي إذ يلزم التناقض في المحكوم باللا دوام الوصفي لو تقيد به كالمشروطة والعرقية تركيباً بدا أي يحصل القضية المركبة كذا بلا ضرورة ذاتية قد قيدت مطلقة فعلية أي المطلقة العامة فنحذف القيود إذ تركبت القضية عن اسمها وهذا في الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة، فإذا قيدنا باللا دوام، حذف لفظ المطلقة عن اسمها فيقال لها: الوقتية والمنتشرة. و بعضها أي بعض المركبات تبدلت بحسب الاسم كما قلنا: فادع وجودية أي سم بوجودية لادائمة، وبوجودية لضرورة الفعلية أي المطلقة العامة المقيدة باللا دوام أو اللا ضرورة. إذن أي حين التقيد بخصّة صفة وصفية المراد بالوصفية المحكوم باللا دوام الوصفي الأعم من الضرورة والوصفية. أي سم حينئذ المشروطة العامة بالمشروطة الخاصة، والعرقية العامة بالعرقية الخاصة. ثم إن اللا دوام إشارة إلى مطلقة عامة مخالفة لأصل القضية في الكيف و موافقة له في الكم، كما قلنا: فعلية مدلوله لادائماً إما بالإضافة، وإما من باب الحذف والإيصال أي مدلوله للفظ لا دائماً في القضايا المركبة خالف كيف الأصل لانكتما مثل: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً لادائماً» أي لا شيء من الكاتب متحرك الأصابع بالفعل و كذا مدلول لضرورة إمكان عم أي ممكنة عامة كلا دوام ادورها كيفاً وكم أي بحسب الكيف والكم حيث إن تلك الممكنة العامة خالف مع أصل القضية في الكيف ووافق معه في

الكم مثل: «كلّ إنسان متحرك الأصابع بالفعل لا بالضرورة» أي لاشيء من الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان العام.

غوص في إرجاع الشيخ المتأله شهاب الدين الشهروردي (نفسه)

كلّ الموجهات إلى القضية البتانة

الشيخ الإشراقي ذوالفطانة الالهية بل التالهيّة قضية قصر في البتانة بتقديم الباء الموحدة على المثناة والتون من البتّ بمعنى القطع والجزم فإنّ الضرورة هي اليقين كلّ الجهات في الضروري أي كلّ الموجهات في القضية الضرورية أدرجا طلباً للاختصار، وفقاً للإنتشار وعناية بالأصول، ورفضاً للفضول إذا الوجود كاشف الوجوب جا لأنّ حيثية الوجود حيثية الإباء عن العدم وإذا الجهة إن جزء محمول غدت كسلب يجعل جزء للمحمول فبالضرورة لقد آلت أي رجعت القضية لبت أي إلى الضرورة. قال في حكمة الإشراق:

«لما كان الممكن إمكانيه ضرورياً، والممتنع امتناعه ضرورياً، والواجب وجوبه أيضاً كذلك، فالأولى أن يجعل الجهات من الوجوب وقسيمه أجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول: «كلّ إنسان بالضرورة هو يمكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن يكون حيواناً، أو صانع أن يكون حجراً» فهذه هي الضرورة البتانة^٥؛ فإننا إذا طلبنا في العلوم إمكانيه شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا

٥. قوله: «فهذه هي الضرورة البتانة» قال شارح حكمة الاشراق القطب الشيرازي في بيانه ماهذا اللفظ: «فهذه هي الضرورية البتانة (بالتاء المنقوطة) أي فهذه القضية هي الضرورية البتانة أي الجازمة القاطعة من البتّ وهو القطع. وفي اكثر النسخ فهذه هي الضرورية البتانة (بالتون) أي فهذه الضرورة هي الضرورة البتانة، وهي الضرورة التي جعلت جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزئه وهي المطلوبة في العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والإمكان، والمستعملة في العلوم وان كانت مطلقات من حيث الصورة فهي ضروريات من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورة لا غير (ص ٨٤ من المطبوع الحجري ط ١ - إيران).

أي لا أنه جهة له، بل الجهة في الكل هي الضرورة المطلقة ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا فلا نورد من القضايا إلا البتانة. انتهى ما أردنا من كلامه.

لكننا قد افترضنا إثرهم إذ ذلك التفصيل شرح ما حتم أي للضرورة مراتب متفاوتة فينبغي أن ينبه على أن الضرورة الذاتية، غير الضرورة الوصفية وغير الضرورة الموقته، وأن التي مع استحالة الانفكاك غير التي في ضمن الدوام الذي لامعها؛ وقس عليها. نعم مطلق الضرورة أصل محفوظ فيها. لم يجر أي ملاقى تفريط لنا بأن لا نذكر أحكام القضايا المهمة بالتحريم الخالي عن الحشو والزائد ولا شطط بالإطناب في الموجهات كما فعله بعض المتأخرين، وقد جعلنا الله من أمة وسط كما قال في كتابه المجيد: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» ٥٥ والجهة وإن تصر في بعض الملاحظات منسوبة عمولة كالمعنى الحرفي الذي قد يصير معاً اسماً ملحوظاً بالذات، لكننا

٦. قوله: «والجهة وإن تصر منسوبة الخ» ناظر إلى كلام الشيخ الأشراقي من أن الأولى أن يجعل الجهات من الوجوب وقسيمه أجزاء للمحمولات، ومن أنا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا.

وتقرير مراده في الرد على الشيخ الأشراقي أن الجهة وإن يصح أن تصير ملحوظة بالذات وينظر فيها وتعقل على الاستقلال كالمعنى الحرفي الذي قد يصير معاً اسماً ملحوظاً بالذات، وحينئذ تصير الجهة معنى اسماً جزءاً للمحمول فإذا صار جزءه فنسب عموم أي أن الجهة تصير حينئذ مطلوبة بهل وعمولة العلم، لكنها في ذاتها مثل المرأة في أنها ما بها ينظر لا ما فيها ينظر، وحيث أنها في ذاتها مرآتية للناظر فلا تكون مطلوبة بهل حتى تكون عموم العلم، لا بهل البسيط ولا بهل المركب فإن الأول يسئل به عن ثبوت شيء، والثاني عن ثبوت شيء لشيء، وكلاهما مشتركان في أن المسؤل عنه بها مفهوم مستقل بالتعقل ملحوظ بذاته هو وجود الشيء في نفسه، والجهة من حيث هي مرآتية للناظر لها معنى حرفي يستحيل أن يؤخذ معنى اسماً بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولى فيطلب بهل.

٥ حكمة الاشراف القسم الأول المقالة الثانية - ص ٣٩ ط النجمن حكمت.

٥٥ البقرة ١٤٣.

كَمُكَيِّفِهَا الَّذِي هُوَ النِّسْبَةُ آلَةُ اللَّحَاطِ وَ فِي ذَاتِهَا الْمَرَّاةُ أَيُّ مِثْلِهَا فِي أَنَّهَا مَا بِهَا يَنْظُرُ لَا مَا فِيهَا يَنْظُرُ وَ مَطْلُوبَةٌ يَهْلُ حَتَّى تَكُونَ مَحْمُولُ الْعِلْمِ.

غوص في التناقض

نقيض كل شيء رفع أي رفعه أو مرفوع به فاللإنسان نقيض الإنسان لكونه رفعاً له، والإنسان نقيضه لكونه مرفوعاً بالرفع. تعميم رفع لها^٧ أي اليها مرجوع

٧. قوله: «تعميم رفع لها مرجوع» ناظرني كلامه هذا إلى ما أفاده صاحب الأسفار في أول الفصل الأول من الموقف التاسع من الهياته (ج ٣ ط ١ ص ١٥١) من أن تقابل السلب والإيجاب بالذات إنما يكون بين أمرين مفهوم أحدهما بعينه يكون رفع الآخر أي لا مفهوم له سوى كونه رفعاً له، ولأجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل إلا بين شيئين، والحصر بينهما لا عمالة عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما، ويقال له تقابل التناقض أيضاً. والمعتنون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لنا حاولوا تصحيح مقتضي باب التفاعل في التناقض وهو التكرار من الجانبين قالوا: معنى التناقض كون شيئين بحيث يلزم من صدق أحدهما لذاته كذب الآخر. وقد قرع أسماعهم أن نقيض كل شيء رفعه؛ فتارة قلبوا القول بأن نقيض كل شيء رفعه إلى القول بأن رفع كل شيء نقيضه، وجعلوا كلاً من الطرفين نقيضاً للآخر، وأما الرفع فهو يختص بجانب السلب دون الثبوت.

وتارة ذكروا أن حقيقة التناقض كون المفهومين أحدهما رفعاً للآخر والآخر مرفوعاً، وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين. والاولى أن يقال إن صحة تكرار النقيض والرفع من الجانبين لأجل أن أحد الطرفين نقيض للآخر بالذات، والآخر نقيض له بالعرض لأنه يصدق عليه نقيض النقيض و رفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة. وهذا القدر كاف في إجراء صيغة التفاعل. والأمري ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة.

وبالجملة لا بد أن يكون مفهوم أحد الطرفين بعينه رفع الآخر، وأما الآخر ففيه متعين فيه أن يكون أمراً بخصوصه، ولا هو مشروط بتخصص معنى إلا عدم كون مفهومه بعينه رفعاً لذلك الرفع، ولا أيضاً مشروط بأن مفهومه المرفوع به بل الواجب أن يكون شيئاً متصفاً بكونه مرفوعاً بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعاً لشيء آخر أولاً.

بيان: قوله: «إلى القول بأن رفع كل شيء نقيضه» أي ولا يلزم حينئذ أن يكون نقيض كل شيء منحصر في رفعه بل يجوز أن يكون النقيض أعم من أن يكون رفع كل شيء أو وجوده.

لما قال بعضهم: نقيض كلشيء رفعه، وفهم منه التخصيص بمثل اللائسان ولم يشمل عين الشيء، بطل بعضهم هذا بقوله: رفع كلشيء نقيضه؛ وبعضهم عمّ الرفع^٨ بأن المصدر بمعنى القدر المشترك بين المبني للفاعل والمبني للمفعول. وهذا معنى قولنا: تعميم — الى آخره —. من أحد الشطرين لامتناع أي من أحكام النقيضين أنه لا يجوز رفعها ولا جمعها وبالقضية هنا^٩ أي في المنطق لافي الحكمة وغيرها اختصاص وهو أي التناقض المنطقي اختلاف في القضيتين بالذات خرج مثل: «زيد انسان»، و «زيد لاناطق»؛ فإتباعا نقيضان بالعرض، وفي قوة النقيضين في الصدق كذا في المين أي لابد أن يقتسما الصدق والكذب فلا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً فاختلفا كيفاً أي في الإيجاب والسلب وكماً أي في الكلية والجزئية وجهة عند المتأخرين والوحدة فيما عدا هذه الثلاثة متجهة من الثمانية المشهورة. وهي أن يكون معنى المحكوم عليه والمحكوم به و الشرط والإضافة والكل والجزء والقوة والفعل والمتى والأين غير مختلف إذ مع الاختلاف يجوز الصدق في جميع المواد فلا تناقض كقولنا: زيد كاتب، وعمرو ليس بكاتب، وزيد كاتب، وليس بمنجم، والأسود قابض لنور البصر، أي بشرط السواد، وليس بقابض له أي بشرط زوال السواد، وزيد أب، أي لعمر،

وقوله: «وأما الرفع فهو مختص...» أي بخلاف النقيض فإنه ليس يختص بجانب بل أعم من السلب والاثبت.

وقوله: «لأجل أن أحد الطرفين...» أي اللائسان نقيض الإنسان بالذات، و يصدق على الإنسان أنه نقيض النقيض ورفع الرفع. وكما أن الواحد يصدق عليه أنه ليس بلا واحد فهو من مصاديق سلب اللا واحد وإن لم يكن نفسه مفهوم سلب اللا واحد، كما أن الكثير مصاديق لا واحد فيكون نقيضه بالعرض.

٨. قوله: «عمم الرفع...» المصدر هو الرفع والرفع بمعنى الاعم من الراقية والمرفوعة أي بمعنى القدر المشترك بين المعنى للفاعل والمعنى للمفعول.

٩. قوله: «وبالقضية هنا...» أي التناقض في الحكمة جارٍ في المفردات أيضاً، وأما في المنطق فنختص بالقضايا.

وليس بأب أي لبكر، والزنجي أسود أي بشرته، وليس بأسود أي سته، والعسل حار أي بالقوة، وليس بحار أي بالفعل، وزيد موجود أي الآن، وليس بموجود أي في المستقبل، وزيد جالس أي في السوق، وليس بجالس أي في الدار. وقد كفى أي في الوحدة إن وحدت جزءها^{١٠} أي جزء القضية فترجع الثمانية إلى وحدة المحكوم عليه و

١٠. قوله: «وقد كفى في الوحدة إن وحدت جزءها» القطب الرازي في شرحه على الشمية بعد ذكر ثمانى وحدات معروفة في تحقق التناقض بين القضيتين قال: فهذه ثمانية شروط ذكرها القدماء لتحقيق التناقض، وردها المتأخرون إلى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول فإن وحدة الموضوع يندرج فيها وحدة الشرط ووحدة الكل والجزء، ووحدة المحمول يندرج فيها الوحدات الباقية — إلى أن قال: وردها الفارابي إلى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة الحكيمة حتى يكون السلب وارداً على النسبة التي ورد عليها الإيجاب وعند ذلك يتحقق التناقض جزماً. وإنما كانت مردودة إلى تلك الوحدة لأنه إذا اختلف شيء من الأمور الثمانية اختلف النسبة ضرورة أن نسبة المحمول إلى أحد الأمرين مغاير لنسبته إلى الآخر، ونسبة أحد الأمرين إلى شيء مغاير لنسبة الآخر إليه، ونسبة أحد الأمرين إلى الآخر بشرط مغاير لنسبته إليه بشرط آخر، وعلى هذا فحق اتحاد النسبة اتحاد الكل (ص ١١٥ و ١١٦ ط الحجري ١٣٠٤ هـ).

وقال في شرح المطالع: واكتفى الفارابي منها — أي من ثمان وحدات — بثلاث وحدات: وحدة الموضوع والمحمول والزمان، للعلم الضروري باقتسام القضيتين الصدق والكذب عند اتحادهما في الوحدات الثلاث لا متناع ثبوت شيء معين لآخر في وقت وسليه عنه في ذلك الوقت. وأما وحدة الشرط والكل والجزء فندرجة تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها فإن الجسم بشرط كونه أبيض غيره بشرط كونه أسود، والزنجي كلاً غير الزنجي بعضه. ووحدة المكان والاضافة والقوة والفعل تحت وحدة المحمول لاختلافه باختلافها فإن الجالس في الدار غير الجالس في السوق، والاب لبكر غير الأب لعمره، والمسكر بالقوة غير المسكر بالفعل، (ص ١٦٧ ط عبد الرحيم).

فما نقلنا علم أن للفارابي في الرد رأيين تارة رد الوحدات الثمان إلى ثلاث وحدات: وحدة الموضوع والمحمول والزمان؛ وتارة إلى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة الحكيمة. ولا اشكال فيه ولا تناقض بينهما كما لا يخفى.

به ومتعلقاتها ووحدة الحمل اعرفن جدواها^{١١} أي وحدة تاسمة هي وحدة الحمل ايضاً معتبرة. ولهذا فالجزئي جزئي أي بالحمل الأولي، وليس بجزئي أي بالحمل الشائع. والعدم عدم بالأولي، وليس بعدم بالشائع. وكذا الحال واللا ثابت في الذهن واللا يمكن العام واللا شيء ونحوها.

بذل لفظ التناقض في اصطلاح المنطقي بالتضاد أوتحت أي ماتحت التضاد هي كانت القضيتان في الكيف لا في الكم قد خالفنا مثل: «كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان» فكلتاهما كاذبة. و مثل: «بعض الحيوان إنسان» وبعض الحيوان ليس بإنسان و كلتاهما صادقة. فالأول تضاد^{١٢}، والثاني ماتحت التضاد.

١١. قوله: «و وحدة الحمل اعرفن جدواها». التحقيق في البحث عن الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف يطلب في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الأسفار (ج ١ ص ٧٢ ط ١ - إيران) حيث قال: تحقيق وتفصيل اعلم أن حل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين الخ.

وعصارة القول في ذلك أتى بها المصنف في الوجود الذهني من الضرر (ص ٢٨ ط الناصري) حيث قال: بالحمل الأولي الذاتي صورة علمية من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر أو كم أو كيف أو غيرها، و أما بالحمل الشائع فهي كيف ولا منافاة لاختلاف الحمل كما أن الجزئي جزئي باحد الحملين وليس بجزئي بالآخر. ولذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل ايضاً وراء الوحدات الثمان. وإنما اعتبرها من اعتبر لما رأى من أن قولنا: الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي، ليس تناقضاً مع أنه مستجمع لجميع شرائط كالوحدات الثمان المشهورة، إذ التناقض في القضايا اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الأخرى وهما هنا صادقان، وحيث اعتبرت وحدة الحمل ظهراً عدم تناقضها من جهة اختلاف الحمل ولو اتحد الحمل تناقضتا.

١٢. قوله: «فالأول تضاد...» اعلم أن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين، أو يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً؛ والثاني إما أن ينظر إلى الوجود والعدم في اللفظ والقول لا غير، أو بالنسبة إلى الوجود الخارجي؛ والأول من شقي الثاني هو تقابل السلب والایجاب سواء أخذ بالنسبة إلى المفردات كقولنا فرس ولا فرس، أو إلى المركبات كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وهذا التقابل بحسب اللفظ والقول؛ والثاني من شقي الثاني هو تقابل العدم والملكة كتقابل البصر والعمى.

قال الشيخ الرئيس في الشفاء:

«ليس الكلّي السالب يقابل الكلّي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى فلتسم هذه المقابلة تضاداً إذ كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقاً أصلاً ولكن قد يجتمعان كذباً كالأضداد في أعيان الأمور.»
انتهى

قال المحقق الطوسي — قدس سره —: في شرح الإشارات:

«فمختلفتا الكيفية مختلفتا الكمّية إن كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الإمكان؛ وإن كانتا جزئيتين سميتا داخليتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكلّيتين؛ وهما يجوز أن يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها» (انتهى).
فالكلّيتان في مادة الإمكان كقولنا: «كلّ إنسان كاتب، ولا شيء من الإنسان بكاتب»، فكلتاها كاذبة؛ والجزئيتان في تلك المادة بعينها كقولنا: «بعض الإنسان كاتب، وبعض الإنسان ليس بكاتب» و كلتاها صادقة. كذا مثلها الشيخ.

و أما إذا كانا وجوديين فإما أن يكون بينهما غاية التباعد، أو يكون أحدهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، والأول التضاد كمتقابل السواد والبياض، والثاني التضايف كالأبوة والبنوة. فعلى هذا ليس بين السالبة الكلية والموجبة الكلية تقابل التضاد بل تقابل السلب والإيجاب، لكن المصنف في مبحث الكم من الغرر قال: هذه التسمية باصطلاح المنطقيين لأنهم لا يشترطون في الضدين كونها وجوديين — قال: ولذا سمي الشيخ الرئيس السالبة الكلية ضدّاً للموجبة الكلية، وكذا في بعض من العلوم الغير الحقيقية. (ص ١٣٤ ط الناصري). وكلام الشيخ هو ما نقله ههنا من الشفاء

«الشفاء، المنطق، ج ١ كتاب العبارة، الفصل السابع ص ٤٦ طبع مصر. والعبارة التي نقل المصنف تختلف مع ما في النسخة المطبوعة في مصر: «فإذن ليس هذا مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى. فلتسم هذه المقابلة تضاداً إذ كان المتقابلان بما لا يجتمعان البتة في الصدق ولكن قد يجتمعان في الكذب كالأضداد في أعيان الأمور.»

٥٥. الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ١٨٢ و ١٨٣ ط دفتر نشر الكتاب

في نقائض الموجهات

موجهات أي نقائض لموجهات. بياها أن لضرورتها خبر مقدم إمكان عم مبتدأ ثان مؤخر، والجملة خبر الأول أعني موجهات. أي نقيض الضرورية المطلقة هو الممكنة العامة^{١٣} لأن نقيض كل شيء رفعه كما هو المشهور، ورفع الضرورة إمكان الطرف المقابل. فكل إنسان حيوان بالضرورة نقيضه ليس بعض الإنسان حيواناً بالإمكان العام والنقيض لمشروطها أي مشروطة عامة هو حينية ممكنة حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية عن الجانب المخالف فتكون نقيضاً لما حكم فيه بضرورة الجانب المخالف بحسب الوصف. فنقيض «بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً»، قولنا: «ليس بعض الكاتب بمتحرك الأصابع حين هو كاتب بالإمكان العام» ودائمة إطلاق عم لنقيضها سمة أي المطلقة العامة، نقيض للدائمة لأن سلب الدوام يلزم فعلية الطرف المقابل فـ «كل فلك متحرك دائماً»، نقيضه: «ليس بعض الفلك بمتحرك بالفعل» وعرفية عمومها المقابلة والنقيض لها حينية مطلقة خذ يا عاقلة نظير نقاضة الحينية الممكنة للمشروطة العامة. فنقيض «بالدوام كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً»، قولنا: «ليس بعض الكاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب بالفعل».

وقس عليها نقيض الوقتية والمنتشرة المطلقتين لأن نقيض كل شيء رفعه. فكما أن النقيض للضرورة الذاتية الإمكان الذاتي، وللضرورة الوصفية الإمكان الوصفي، كذلك للضرورة الوقتية الإمكان الوقتي. فـ «كل قمر منخفض بالضرورة وقت الحيلولة»، نقيضه، «ليس بعض القمر بمنخفض وقت الحيلولة بالإمكان فيه»، أو لإمكان المطلق بمعنى سلب الضرورة في جميع الأوقات كما في المنتشرة المطلقة. فـ «كل

١٣. قوله: «أي نقيض الضرورية المطلقة هو الممكنة العامة» قد علمت أن نقيض كل شيء رفعه، ولما كان مفاد نقيض بعض الموجهات هو مفاد موجهة أخرى، يتناول نقائض الموجهات بعضها من بعض.

إنسان متنفس بالضرورة وقتاً ما»، نقيضه، «ليس بعض الإنسان يمتنفس بالإمكان في جميع الأوقات». والنقيض لمركباتها أي للمركبات من الموجهات المنفصلة المانعة الخلو، المؤلفة من جزئين هما نقيضاً جزئي المركبة، وفي ما بين جزئيهما، أي جزئي المنفصلة هي المحتملة أي يقال: نقيض المركبة إما هذا وإما ذاك لأعلى التبيين، لأن نقيض كل شيء رفعه، ورفع المركب برفع أحد الجزئين كما يكون برفعها. ولهذا فالمنفصلة مانعة الخلو. فقولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً»، نقيضه منفصلة هي قولنا: «إما بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان حين هو كاتب، وإما بعض الكاتب متحرك الأصابع دائماً». وقس.

وهذا في المركبة الكلية ولكن موضع التردد في المركبة الجزئية أفراد موضوع من العملية المرددة المحمول. إذ قد يكذب المركبة الجزئية^{١٤} كـ «بعض الحيوان إنسان بالفعل لا دائماً»؛ ويكذب كلاً فنقيضي جزئياً أيضاً؛ وهما: «لا شيء من الحيوان بإنسان دائماً»، و «كل حيوان إنسان دائماً». فنقيضها قضية حملية مرددة المحمول. فيقال في المثال المذكور: «كل حيوان^{١٥} إما إنسان دائماً أو ليس بإنسان دائماً».

نقل قول بعض القدماء

وعند بعض القدماء الكيفية أي كيفية النسبة النفس الأمرية وهي الجهة مطلقاً ما أي كيفية وجهة ذي أي هي بعينها لإيجابية فليس نسبة فكيف كيفها في سالب أي

١٤. قوله: «اذ قد يكذب المركبة الجزئية...» إنما يكذب المركبة الجزئية لأن الموضوع أو المقدم في كلاً جزئي القضية المركبة واحد، وكذا المحمول أو التالي؛ فالمركبة الجزئية كبعض الحيوان إنسان بالفعل لا دائماً — كما في الكتاب — كاذب لأن لا دائماً يشير إلى أن ذلك البعض من الحيوان في الأصل ليس بإنسان بالفعل وكان في الأصل إنساناً بالفعل، وهذا كاذب كما لا يخفى.

١٥. قوله: «فيقال في المثال المذكور كل حيوان...» أتى بلفظة كل، لأن نقيض الجزئية هو الكلية.

لاحقيقة لنفس النسبة السلبية في عقد سالب فضلاً عن كفيتها وفي البين من طبقها
أي كخيال كاذب يجعلها العقل الجزئي بمونة الوهم أمراً موجوداً مكتيفاً
كالأمر الشبقي. فليس في السالبة إلا النسبة الإيجابية التي هي مدخولة ليس وغيرها.
ونقل صدر المتألهين — قدس سره — في الأسفار^{١٦}:

«أنَّ الفلاسفة المتقدمين على أنَّ النسبة الحكيمة في كلِّ قضية موجبة كانت أو سالبة،
ثبوتية ولانسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات؛ وأنَّ مدلول
القضية السالبة ومفادها ليس إلا رفع النسبة الإيجابية وليس فيها حمل وربط بل
سلب حمل وقطع ربط، وأما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه، وأنَّ لامادة في
السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب فلذلك لا يختلف في الموجبة والسالبة
بحسب النسبة الإيجابية والسلبية خلافاً لماشاع بين المتأخرين المتفلسفين من أنَّ في
السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية، وأنَّ المادة كماتكون بحسب النسبة
الإيجابية كذلك تكون بحسب النسبة السلبية، وأنَّ مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة
النسبة الإيجابية ولايخلو شيء منها من المواد الثلاث، إلا أنَّ المشهور رعايتها في
الثوابت لفضلها، ولاخراط ما يعتبر في السوالب فيها فإنَّ واجب العدم، ممتنع الوجود؛
و ممتنع العدم، واجب الوجود؛ وممكن العدم، ممكن الوجود.» هـ

ثم قال — قدس سره —:

«وإذا تحقق لديك أنَّ السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له أوبه، أو يرفع
عنه أوبه معنى على سبيل الوجوب أو الإمتناع أو الامكان فقد دريت أنَّه لا تكون
نسبة سلبية مكيفة بضرورة أو دوام أو فعلية وإمكان بل إنما يزل ضرورة النسبة
السلبية إلى امتناع النسبة الإيجابية التي هي نقيضها. ومعنى دوام النسبة السلبية،

١٦. قوله: «و نقل صدر المتألهين — س — في الأسفار...» راجع الى الفصل التاسع من المرحلة الثانية
من الاستقار المعنون في ان العدم ليس رابطياً (ج ١ ط ١ ص ٨٩، وج ١ ط ٢ ص ٣٦٥).

هـ الحكمة المتعالية ج ١ ط ٢ ص ٣٦٥ الى ٣٦٧.

سلب تلك النسبة الإيجابية في كل وقت وقت على أن يعتبر ذلك في الإيجاب ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب أي جزء فرض من أجزاء الأوقات. « (انتهى)

فعلى هذا ليس لقضية موجبة نقيض هو موجبة أخرى إلا سلب تلك الموجبة الموجبة، ولم يزد إلا الليس على النسبة و كقيمتها وجهتها اللاتي في الأيس. فليس نقيض الضرورية إلا سلبها، ولا نقيض الدائمة إلا سلبها، لا ممكنة ولا مطلقة عامة ولا غيرها في غيرها لأن نقيض كل شيء رفعه. وإليه أشرنا بقولنا: سلب ضروري عقد سالب هو نقيض عقد موجب ضروري فحسب ليس إمكان و ممكنة ولا إطلاق و مطلقة عامة في عقد سالب نقيض عقد موجب ذي دوام وغيرها مما تلا أي تبع الضرورية في الذكر. أوتلا النظم تلاوة من باب الالتفات من التكلم إلى الغيبة. أوتلا النظم من باب الإسناد المجازي، أوتلا القائل بالقول المشهور فيما بين المتأخرين. كأن سالباً علي هذا يبدأ أي في الإبتداء قبل دخول أداة السلب أوجها. وفي الموجب مدة أي مادة كانت وبعد إذ أخذ نقيضه سلباً فالسلب يرفع القيد والمقيد جميعاً. وعلى هذا يستفتون عن كثير من تطويلات كثير من المتأخرين لكن نقيض لاحقهم أي النقيض المتداول على ألسنة المتأخرين هو الأعم من لازم أي لازم النقيض وعلمت من سياقنا كما حررنا في ذيل ما نقلنا عن الشيخ الإشراقي أنه قصد نبح القصد أي سبيل الإقتصاد ثم أي هو تام لا إيجاز محل ولا تطويل ممل.

غوص في العكس المستوي

بالمستقيم المستوي ماهو العكس المصطلح دعي تبديل جزئي القضية وهذا أولى من الموضوع والمحمول لشموله عكس الحملات والشرطيات. والمراد، المحكوم عليه وبه لأنها الركنان اللذان لأقل منها في تحقق القضية والتصور خارج وأداة السلب عبارة

عن كَيْفِيَّتِهَا رَعِي فِي رَسْمِهِ خَالِكُونَ الْمَبْدَلُ فِي صِدْقِهَا أَيْ فِي صِدْقِ الْقَضِيَّةِ الْأَصْلِ^{١٧} وَكَيْفِيَّتِهَا بِهَا اتَّحَدَ. وَمَقَارَنَةُ الْكَذِبِ فِي بَعْضِ عِبَارَاتِ الْقَوْمِ هـ سَهْوٌ لَانْتِقَاضِهِ بِقَوْلِنَا: «كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ»، فَإِنَّهُ كَاذِبٌ، وَصِدْقٌ عَكْسُهُ وَهُوَ «بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ». وَالتَّعْرِيفُ لِلْعَكْسِ الْمَصْدَرِيُّ الْمَصْطَلَحُ. وَإِطْلَاقُ الْعَكْسِ عَلَى الْقَضِيَّةِ الْمَبْدَلَةِ بِجَازِيٍّ؛ وَلَوْ كَانَ حَقِيقَةً عَلِمَ رَسْمُهُ مِنْ هَذَا.

إِنْ قِيلَ عَلَيْهِ وَ عَلَى التَّعَارِيفِ الْمَشْهُورَةِ: إِنَّهَا مَنْقُوضَةٌ بِمَثَلِ^{١٨} قَوْلِنَا: «كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ» فَإِنَّهُ صَادِقٌ مَعَ قَوْلِنَا «كُلُّ نَاطِقٍ إِنْسَانٌ» وَلَيْسَ عَكْساً مَصْطَلِحاً لَهُ.

قُلْنَا: الْمُرَادُ أَنْ يَكُونَ صِدْقُهُ عَلَى وَجْهِ اللَّزُومِ فَإِنَّ الْعَكْسَ لَازِمٌ لِلْأَصْلِ أَيْ يَكُونُ هَيْئَةُ الْأَصْلِ بِحَيْثُ كَلَّمَا تَحَقَّقَتْ وَصِدَقَتْ فِي آيَةِ مَادَّةٍ كَانَتْ، صِدْقُ الْعَكْسِ؛ وَهَذَا أَنَّمَا هُوَ فِي الْجُزْئِيَّةِ، وَأَمَّا فِي هَذِهِ الْمَوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فَعَلَى سَبِيلِ الْمَعْيَةِ الْإِتْفَاقِيَّةِ؛ وَ لَفْظُ الْإِتِّحَادِ فِي هَذَا الرَّسْمِ يَدُلُّ عَلَى الْمُرَادِ. مَعَ صِدْقِ الْأَصْلِ الْعَكْسُ بُغْيٌ عَنْ سَنَدِهِ. هَذَا مِنْ فُرُوعِ الْعَكْسِ وَ ثَمَرَاتِهِ وَأَحْكَامِهِ فَطُلُقُ الْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ وَ الْجُزْئِيِّ جُزْئِيًّا عَكْسَ الْجَوَازِ عَمُومِ الْمَحْكُومِ بِهِ. وَلَا يَنْتَقِضُ بِمَثَلِ قَوْلِنَا: «كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا» لَصِدْقِهِ، وَ كَذِبِ عَكْسِهِ وَهُوَ «بَعْضُ الشَّابِّ كَانَ شَيْخًا»، فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ عَكْسُهُ لِأَنَّ «كَانَ» جُزْءُ الْمَحْمُولِ فِي الْأَصْلِ^{١٩}، وَلَمْ يَنْقُلْ فِي الْعَكْسِ؛ بَلْ عَكْسُهُ الصَّحِيحُ «بَعْضُ مَنْ كَانَ

١٧. قوله: أي في صدق القضية الأصل» وذلك لأن العكس لازم خاص من لوازم الأصل وبحال أن يكون اللزوم صادقاً واللازم كاذباً فالعكس جائز ولذا لا يشترط بقاء الكذب.

١٨. قوله: «منقوضة بمثل...» أي منقوضة بما يصدق مع الأصل بطريق الاتفاق. وقوله: «وليس عكساً مصطلحاً له» بل العكس المصطلح له بعض الناطق إنسان. وقوله: «قلنا المراد...» أي ليس المراد ببقاء الصدق أن الأصل والعكس يكونان صادقين بالفعل، بل المراد أن الأصل يكون بحيث لو صدق صدق العكس معه، لا هذا القدر أعني المعية المطلقة بل على وجه اللزوم فلا إشكال.

١٩. قوله: «لأن كان جزء المحمول في الأصل» قال الخليل في أوائل الباب الثالث من تلخيص

شاباً فهو شيخ» فهذا مثل أن «بعض الحيوان هو غير إنسان»، ليس عكسه «بعض الإنسان هو غير حيوان» لأن السلب جزء المحمول ولم ينتقل إلى الموضوع بل بعض غير الإنسان هو حيوان والتالب الكلّي كنفسه انعكس والآلزم سلب الشيء عن نفسه لأنه كلما صدق «لا شيء من الإنسان بحجر»، صدق «لا شيء من الحجر بإنسان»؛ وإلا لصدق نقيضه، وهو «بعض الحجر إنسان»، فتضمه مع الأصل ونقول: «بعض الحجر إنسان، ولا شيء من الإنسان بحجر»، فينتج: «بعض الحجر ليس بحجر» وهذا محال؛ منشأ نقيض العكس لأن الأصل صادق، وهيئة الأول بديهية الإنتاج، فبقي أن يكون نقيض العكس باطلاً فيكون العكس حقاً وهو المطلوب.

وأيضاً لو صدق «بعض الحجر إنسان»، صدق عكسه أي «بعض الإنسان حجر»، وقد كان «لا شيء من الإنسان بحجر» هذا خالف.

ولا ينتقض القاعدة بالأمثلة المشهورة مثل «لا شيء من الحائط في الورد، ولا شيء من الحققة في الدرة، ولا شيء من السرير على الملك» ونحوها، لأن عكوسها ليست «لا شيء من الورد في الحائط، ولا شيء من الدرة في الحققة، ولا شيء من الملك على السرير». كما يتوهم إذ حينئذ لم ينتقل المحمول بكلمة فيات كلمة في وعلى بل

→ المفتاح في احوال المسند في تقييد الفعل وما يشبهه بفعول ونحوه، ما هذا اللفظه: والمقيد في نحو كان زيد منطلقاً هو منطلقاً لا كان. وقال التفنازي في شرحه المطول عليه: لأن منطلقاً هو نفس المسند حقيقة إذا اتصل زيد منطلق، وفي ذكر كان دلالة على زمان النسبة فهو قيد لمنطلقاً كما في قولك زيد منطلق في الزمان الماضي. وإيضاً وضع الباب لتقرير الفاعل على صفة أي جعله وتثبيته على صفة غير مصدر ذلك الفعل وهو مفهوم الخبر على أنها أعني تلك الصفة متصفة بمعاني تلك الأفعال، فمعنى كان زيد قائماً أنه متصف بالقيام المنصف بالكون أي الحصول والوجود في الماضي. ومعنى صار زيد غنياً، أنه متصف بالثني المنصف بالضرورة أي الحصول بعدان لم يكن في الماضي؛ وهذا معنى قولهم إنها لا تعطى الخبر حكم معناها فإن للفني في هذا المثال حكم الانتقال لأنه الحال التي لنقل اليها، وهذا نوع آخر في تحقيق كون هذه الاخبار مقيدة بهذه الافعال (ص ١١٩ ط عبد الرحيم).

متملقها المقدر لم تنقل؛ فعكوسها الصحيحة: «لاشيء من الكائن في الوجد بمحاطة، ولاشيء من الكائن في الدرة بحقة، ولا شيء من المستقر على الملك بسري». والسالب الجزئي ادراً أن لا عكس له لجواز عموم المحكوم عليه. فيصدق «بعض الحيوان ليس بإنسان» ولا يصدق «بعض الإنسان ليس بحيوان». وفاقده الترتيب كالمفصلة أي ليس لها عكس إذ لا فائدة في تبديل قولنا: «إما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً»، إلى قولنا: «إما أن يكون العدد فرداً وإما أن يكون زوجاً لفقد الترتيب الطبيعي وليس معناها إلا المماندة بين الشئين والتفاوت ليس إلا بتقديم تأخير في اللفظ.

عكس الموجّهات الموجبات من حيث الجهة.

دائمات أي الضرورية المطلقة، والدائمة المطلقة، وعامتان أي المشروطة العامة، والعرفية العامة أوجبت أي الموجبات من هذه الأربع حينية مطلقه أي اليها انعكست مثلاً كلما صدق قولنا: «بالضرورة، أو دائماً كل إنسان حيوان، صدق قولنا: بعض الحيوان إنسان بالفعل حين هو حيوان. وإلا فيصدق نقيضه وهو دائماً لا شيء من الحيوان بإنسان فهو مع الأصل ينتج لا شيء من الإنسان بإنسان بالضرورة أو دائماً عكس لعقد الخاصتين أي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة الموجبتين، وكذا في قضايا بعدها بقرينة المقابلة للسوالب لازمة أي لازم العقد لأن العكس لازم الأصل حينية مطلقة لأدائمه أي مقيدة باللا دوام: أما الحينية المطلقة فلا فائدة كلما تحققت الخاصتان تحققت العامتان، وكلما تحققتا صدق في عكسها الحينية المطلقة؛ وأما اللا دوام فلا فائدة لو لم يصدق لصدق نقيضه، ونضمه إلى الجزء الأول من الأصل وهو المشروطة العامة فينتج نتيجة ونضمه إلى الجزء الثاني من الأصل فينتج ما ينافي تلك النتيجة مثلاً كلما صدق بالضرورة أو باللا دوام كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً لا دائماً صدق في الممكن بعض متحرك الأصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الأصابع لا دائماً.

أما صدق الجزء الأول من العكس فلاّته لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو دائماً لا شيء من متحرك الأصابع بكاتب مادام متحرك الأصابع، وهو مع الأصل ينتج بالضرورة أو بالذوام لا شيء من الكاتب بكاتب مادام كاتباً.

وأما صدق الجزء الثاني أي اللادوام — ومعناه ليس بعض متحرك الأصابع يكاتب بالفعل — فلاّته لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو قولنا: كل متحرك الأصابع كاتب دائماً، فنضمّه مع الجزء الأول من الأصل ونقول: كل متحرك الأصابع كاتب دائماً، وكل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً ينتج كل متحرك الأصابع متحرك الأصابع دائماً. ثم نضمّه إلى الجزء الثاني من الأصل ونقول: كل متحرك الأصابع كاتب دائماً، ولا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل ينتج لا شيء من متحرك الأصابع بمتحرك الأصابع، وهذا يناقض النتيجة السابقة.

صنفا الوجودية أي الوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية وصنفا الوقتية عكس ذي الأربع من القضايا هو الفعلية أي المطلقة العامة وذي لنفسها أي المطلقة العامة عكس لنفسها أيضاً فنقول: كلّ صدق كل ج ب بإحدى الجهات الخمس لصدق بعض ب ج بالفعل؛ وإلا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائماً وهو مع الأصل ينتج لا شيء من ج ج. وليس ينعكس ممكّتان عند شيخ هو أبو علي بن سينا فاقبس مناطه وهو أنّ صدق الوصف العنواني^{٢٠} على ذات الموضوع بالفعل، فلا عكس

٢٠. قوله: وهو أنّ صدق الوصف العنواني...» ما أتى به المصنف ههنا هو اجمال ما فصله وبينه القطب الرازي في شرح المطالع في المقام، ولا بد لك من الرجوع إليه فإنه أجادوا فاد بما هو المراد (ص ١٧٨ — ١٨٠ ط عبد الرحيم).

ومما يمينك في البحث عن الامكان والفعلية في المقام هو ما أتى به القطب المذكور أيضاً في شرحه على الشسية من أن محض مفهوم القضية يرجع إلى عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه، وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول — إلى قوله: وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي، وبالفعل عند الشيخ الخ فراجع إليه (ص ٧٧ ط الاعلى

للمكنة العامة والخاصة * لأن مفهومها أن ذات الموضوع يثبت له وصف الموضوع بالفعل، و وصف المحمول بالإمكان، و مفهوم العكس أن تلك الذات له المحمول بالفعل، و وصف الموضوع بالإمكان؛ و من البين أن الأول لا يستلزم الثاني لأن الممكن ربّما لا يخرج إلى الفعل أصلاً.

والمنته على هذا المعنى أنه ربّما أمكن صفة لنوعين ثبت لأحدهما بالفعل دون الآخر فما صدق عليه النوع الثاني صدق عليه الوصف بالإمكان ولا يصدق النوع الثاني بالإمكان على ما صدق عليه الوصف بالفعل، لأن كل ما صدق عليه الوصف بالفعل هو النوع الأول. مثلاً المركوبية لزيد ممكن للفرس والحصان و ثابت بالفعل للفرس فقط، فيصدق كل حمار مركوب زيد بالإمكان ولا يصدق بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالإمكان العام الذي هو أعم الجهات لصدق قولنا: لاشيء من مركوب زيد بالفعل حمار بالضرورة؛ إذ كل مركوب زيد بالفعل فهو فرس، و لاشيء من الفرس بحمار بالضرورة.

وأما المعلم الثاني الفارابي، فعنده صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالإمكان، ولها العكس عنده. **

→ على الحجر ١٣١٤ هـ.

والبحت المستوفى في ذات الموضوع، وفي عقد الوضع، وفي عقد الحمل يطلب في شرح المطالع (ص ١٣٥ و ١٣٦ ط عبد الرحيم).

و لنا تحقيق مفيد حول رأي المعلمين الفارابي والشيخ في الامكان والفعلية، حرّره بالفارسية في الدرس العشرين والمائة من كتابنا دروس معرفة النفس لعله يجديك في تنقيح المراد، بل النيل به هو العمدة في المقام.

* الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢١٠ وايضاً في الشفاء، المنطق ج ٢، كتاب القياس الفصل الثالث من مقالة الاولى ص ٢١ ط دفتر نشر الكتاب

** المنطقيات للفارابي ج ٢، كتاب شرح العبارة ص ١٠٤، ط مكتبة المرعشي النجفي.

وبعد الفراغ من الموجهات الموجبات التي تنعكس، شرعنا في السوالب الكلية من الموجهات فقلنا: في سالب أي في عقد سالب كلي دائمتان عكسهما دائمة، وعاقبتان عكسهما عرقية عظمه هذا التفعيل للنسبة. وفتح الميم الثاني من باب إضرب عنك الهموم^{٢١} وطارقها، خصصها أي الخاصتان عكسهما عرقية لا دائمة في البعض أي تكون جزئية والكل بخلف قائمة بيانه أي بيان الخلف أن نقبض العكس منضماً مع أصل له بحيث صار قياساً أنتج ما أي نتيجة قد امتنع كما مر في الأمثلة. فهذه ست من السوالب الكلية الموجهة كما قلنا: فالست من سوالب كلية انعكست وما لها اللينسية أي ليس لها عكس. منها أي من السوالب الكلية الموجهة كجزئيات ست أي كما أن السوالب الجزئية لاعكس لها كما مر سبعت أي سبع وهي صنف الوجودية واللاقي ثلث أي تبعت الوجوديتين في الذكر آنفاً. والدليل على أن السبع لاعكس لها قولنا: إذ خصصها أي أنخص السبع الوقية و لاعكس له فذو العموم أي الباقيات التي هي أعم منها للزوم أي لزوم العكس للقضية، ولزوم الأعم للأخص ماثله أي ماثل ذلك الخص في عدم الإنعكاس في فرسمك ذو تفرع من كتب المنطق مثاله اللاخسف في التربع^{٢٢}

٢١. قوله: «(من باب اضرب عنك الهموم) بفتح الباء لأن أصله اضربن امر من الضرب مؤكد بالنون الخفيفة حذفت للضرورة الشعرية وبقيت الباء مفتوحة. وهو من بعض الشعر لطرفة العبد البكري والشعر في جامع الشواهد أصله:

اضرب عنك الهموم طارقها ضربك بالسيف قبوس الفرس

قال السيوطي في آخر شرحه على باب نوني التأكيد من الفية ابن مالك: تنمة، قد يحذف هذه النون سبعيني به. فون التأكيد الخفيفة - لغير ما ذكر في الضرورة كقوله: اضرب عنك الهموم طارقها. ٢٢. قوله: «(في التربع) التربع هو أن يكون الفاصلة بين النيرين ربع الدور أي تسعين درجة، و كسوف النيرين لا يتحقق إلا إذا صارت الأرض مقاطعة لها أي يكون مركز الأرض والنيرين على قطر واحد من أقطار فلك البروج، إما حقيقة كما إذا كان مركز القمر على إحدى العقدتين الرأس والذنب، أو حساً كما إذا كان قريباً منها، أما كسوف النير الاصغر في وقت استقبال النيرين وأما كسوف النير الاكظم في وقت اجتماعهما.

أي مثلوا لذلك بأنه يصدق قولنا: بالضرورة لاشيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً، مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالإمكان العام.

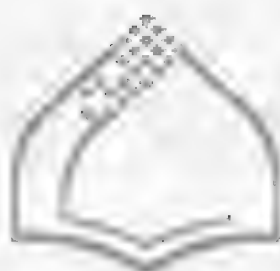
في عكس النقيض

نقيضي الجزئين أي جزئي القضية يدل جزء الشرط قدم كمفعول الجزء إن تشأ عكس النقيض للقضية و فيه كالمستوي الصدق والكيف بقاً بالهمزة أي كل منها باق. فقولنا: «كل ج ب» ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: «كل ما ليس ب ليس ج». هذا على مذهب القدماء، ولاحقوهم أي اللاحقون من المنطقيين جاعلوا المبدل في عكس النقيض نقيض ثانياً أي نقيض الجزء الثاني من القضية فيقدم وعين الجزء الأول فيؤخر مع اختلاف الكيف فعكس نقيض «كل ج ب»، «لا شيء مما ليس ب ج» لكن ابتنا على القديم أي على طريقة القدماء حكم عكس أي عكس النقيض حسبنا فالموجبات ههنا أي في عكس النقيض يافترق طالب الرى المعنوي في الحكم كالتوالب في العكس المستوي أي كما أن السالبة الكلية تنعكس في العكس المستوي كنفسها، والجزئية لا تنعكس أصلاً، كذلك الموجبة الكلية في عكس النقيض تنعكس كنفسها، والجزئية لا تنعكس أصلاً. وكذلك الحكم بحسب الجهة. والسالب كالموجب في العكس ذا بدل من العكس أي عكس النقيض، فالظرف متعلق بالسالب. والمعنى أنه كما أن الموجبة كلية كانت أو جزئية تنعكس بالعكس المستوي إلى الجزئية كذلك السالبة مطلقاً تنعكس بعكس النقيض إلى الجزئية. وكذلك بحسب الجهة وذا، أي عكس النقيض وذاك، أي العكس المستوي استويا متاخذاً أي مناطاً ودليلاً.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الفبا



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

ان قياسنا قضايها ألفت
وقل بتوليد أو إعداد ثبت
والحق أن فاض من القدسي الصور
وجري عادة خطأ شديدا
فالمنتج إما بهيئته بدا
الإقتراني الحملي والشرطي وذو
موضوع مطلوب يسمى أصفرا
قضية بأصفر قد احتوت
وسبب الحكم بأوسط دعي
فالشكل أولا وخيرا يدري
بالحمل فيها يكون الثاني
بمعكس الأول يكون الرابع
فمكعب للأول وخينكعب
ومينكغ أو خينكايين قدلزم
عن جزئيين لم يكن قياس
فالأول له ضروب أربعة

بالذات قولاً آخر استلزم
أو بالتوافي عادة الله جرت
وإنما إعداده من الفكر
وليت العملية توليدا
فيه فالاستثنائي أولا فجدا
شرطيا الآن الحملي أغر
عمول مطلوب يسمى أكبرا
صغرى وكبرى ما با كبرطوت
ينضده الأشكال في تربيع
بالحمل في الصغرى ووضع الكبرى
وثالث بالوضع ذواقتران
وشرط الإنتاج لكل واقع
للثان للثالث مفكايين وجب
للرابع فالشرط ذي كيفاوكم
كسالبين ما به التباس
للأربع المحصورة مستتبعة

بديهي الإنتاج حتمًا قد ظهر
ثم ضروب الثاني أيضًا أربعة
بالخلف أو بعكس كبرى يرجع
ثم لترتيب ومطلوب عكس
ثم ضروب الثالث ستًا أنت
في الثاني والنتيجة الجزئي تقع
ذوالشرفين والأخص اذ قسم
الإقتراني الشرطي مآلف من
أو اتصال بانفصال ارتباط
ثنيت في استثنائهم مقالي
وأول آلف من شرطية
ينتج في الشرطي الاتصالي
الإنفصالي الحقيقية فه
إذ وضع كل رفع جزء آخر
في منع جمع وضع كل رفع
وضع برفع للنقيض يكتنف
من اقترائي والإستثنائي
وإذا فرغت عن أتم الحجج
حكم على الكلّي بالمشاهدة
ثم إذا الحكم جميعها شمل
يعطي اليقين التّم إذ قياس
والناقص ظنًا حدي لم يتبع
تشريك جزئي لجزئي لما
بالدوران وهو طرد عكس أو

وإنما بالانتظار صدق الآخر
سالبين هذه مستتبعة
للاؤل أو عكس صغرى رابع
من مطلق الأنوار نوره التمس
لوجب وسالب كما مضت
ورابعًا ينبوع عن الطبع ندع
كلية كيف الأخص والأعم
متصلي منفصلي شرط أبس
أو واحد من دين بالحملي اختلط
منه اتصالي والانفصالي
مع تلولكن وهو الحملية
وضع المقدم ورفع التالي
باربع من اربع نتيجته
وعكسه والإثنتين اعتبر
في منع خلل ورفع كل وضع
خلف خلاف المستقيم قد عرف
قياس خلف ذواتلاف جائي
إذن إلى استقراو تمثيل أجبي
أفراده استقراؤهم قد حذده
وناقص إذا بالأكثر يدل
مقسم المرجع والأساس
في الحكمة ومثل المضغ وعي
يجمعها في الحكم تمثيلًا
بالتبر والتقسيم ترديد دروا

غوص في القياس

ان قياسنا معاشر المنطقيين خرج قياس الفقهي فانه التمثيل المنطقي قضاياء^١ احتراز عن القضية الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها، والعكس لازم القضية، والمتبادر هو القضايا الصريحة؛ فخرجت القضية الموجهة المركبة المستلزمة لعكسها، فإن الجزء الثاني منها ليس كذلك. ألقت التأليف التركيب من الأجزاء المناسبة^٢ لأنه مأخوذ

١. قوله: «قضاياء» والجمع منطقي والمراد ما فوق الواحد فيشمل الاثنتين وهما الصغرى والكبرى في القياس. اعلم ان عدة دروس من كتابنا دروس معرفة النفس بالفارسية حائزة لمطالب رؤية حول القياس و اشكاله و ان شئت فراجع اليه (من الدرس ١١٣ - الى الدرس ١٢٦ ص ٣٧٣ - ٤٣١ ط ١).

٢. قوله: «من الأجزاء المناسبة...» لا يتحقق عليك حسن صيغته في التعبير حيث قال التأليف التركيب من الأجزاء المناسبة لأنه مأخوذ من الألفة. وذلك لأن كل مطلوب له مقدمات خاصة وطريق مخصوص لوصول النفس اليه، ولا بد من أن يكون بين المقدمات والمطلوب مناسبة ولفة و من هذه المناسبة تكسب النفس ملكة الاتصال بالجوهر العقلي فترسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد كما سيأتي تنقيب البحث عنه والتحقيق فيه.

قال الشيخ في اول القياس من الشفاء: فانك تعلم انه ليس يمكن ان يكتسب العلم بالمجهول من اي علم كان، بل يعلم له الى المجهول نسبة مخصوصة، وتعلم انه ليس أي تأليف اتفق في المعلومات التي

من الألفة بالذات متعلق باستلزم أي لا يكون استلزامها القول الآخر لإضمار قضية لم يصرح بها، أو لكون بعضها في قوة أخرى.

أما التي للإضمار قتل ما في قياس المساواة فإنه مستلزم قولاً آخر بواسطة مقدمة خارجة كمساوي المساوي مساو، و جزء الجزء جزء، إذا لولا صدقها لم تستلزم كنصف النصف نصف^٣. وأما التي تستلزم لكون بعض في قوة بعض فكقولنا:

→ عندك تؤيدك إلى أي مطلوب اتفق بل تأليف مخصوص (ص ٧ ج ٢ ط مص).

و استيفاء البحث عن تلك المناسبة يطلب في شرح العين الثامنة والعشرين من كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

ثم إن كل مركب لا بد له من علة مادية، ومن علة صورية داخلة فيه؛ ومن علة قاعلية، ومن علة غائية خارجة عنه فالأمر المترتبة المعلومة كالصغرى والكبرى علة مادية، والتأليف علة صورية، والقوة العاقلة قاعلية، وتحصيل المطلوب علة غائية.

٣. قوله: «كنصف النصف نصف» فإن نصف النصف ربع، فلا يصدق تلك المقدمة الخارجية حتى تكون واسطة لاستلزام قول آخر. ونحو مبائن المبائن مبائن فإنه ليس بصادق أيضاً كما لا يخفى. وأما مساوي المساوي مساو، و جزء الجزء جزء، و موقوف الموقوف موقوف، و ملزوم الملزوم ملزوم، و ظرف الظرف ظرف، و مظروف المظروف مظروف كقولك الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت، وظواهرها فكلها صادقة.

و قياس المساواة ما يكون مركباً من قضيتين يكون متعلق بمحمول الصغرى موضوعاً في الكبرى كقولنا: مساو لب و ب مساو لـ ج سواء كان من مادة المساواة أم لا مثل قولنا: ملزوم لب و ب ملزوم لـ ج و نظائرهما مما تقدم فلا ينحصر قياس المساواة في مادة المساواة بل قياس المساواة عنوان الباب لما يقال من أن المثال الأول الذي صدر من المعلم الأول كان مشتملاً على لفظ المساوي.

و قالوا: إن قياس المساواة يرجع إلى قياسين أي أنه قياس مركب هكذا: مساو لب، و كل مساو لب فهو مساو لكل ما يساويه ب، ينتج أن مساو لكل ما يساويه ب، ولازم هذه النتيجة أن كل ما يساويه ب فمساوله. ثم نقول: ج ما يساويه ب، و كل ما يساويه ب فمساوله ينتج أن ج مساو لـ ب، ولازم هذه النتيجة أن مساو لـ ج مساو لـ ب.

والاعتراض على تعريف قياس المساواة المذكور بأن متعلق بمحمول الصغرى موضوعاً في الكبرى غير جامع لأنه لا يشمل إلا على ما كان شبيهاً بالشكل الأول، فقولنا ب مساو لـ ج مساو لـ ب

«الجسم ممكن، والممكن حادث فالجسم ليس بقديم»؛ والإستلزام هنا لكون الثاني منها في قوة قولنا «والممكن ليس بقديم» قولاً آخر احتراز عن صدق إحدى القضيتين عند صدق مجموعهما فإنّ المجموع وإن استلزم كلّ واحدة منها ليس قياساً بالنسبة الى شيء منها، بل بالنسبة الى القول المغائر لكلّ منها.

فإن قيل: قولنا «إن كان ا ب فيج د لكن ا ب» اعترفت أنّه قياس وهو ينتج «فج د»، وليس ذلك قولاً آخر بل هو داخل في القياس؛ وكذا في كلّ قياس استثنائي.

قلنا: إنّ أدوات الإتصال أو الانفصال أخرجت أمثال هذه حيث هي داخلية في القياس عن التماميّة، وصلاح التصديق والتكذيب، فليست النتيجة من حيث هي قضية جزء من قياس فلا انتقاض بها.

استلزم^٤ لزوماً بيّناً كما في القياس الكامل وهو الشكل الأول^٥؛ أو غيرتين

خارج عنه مع انه قياس المساواة لانتاجه بالردّ الى ما هو شبيه بالشكل الأول على قياس الاشكال الاربعة مردود بأن المراد من كون متعلق بمحمول الصغرى موضوعاً في الكبرى، أعمّ من أن يكون بالفعل او بالقوة. ثم ان المصنف كأنه ناظر في تعريف القياس و بيان قيوده الى المطالع و شرحه (ص ٢٤٢ ط عبد الرحيم)

٤. قوله: «استلزم» يخرج به الاستقراء الناقص والتمثيل ايضاً اذ لا يلزم منها شيء من العلم بل غاية الامر انما يحصل منها الظن بشي آخر. واما الاستقراء التام فقياس مقسم مفيد لليقين كما يأتي قوله في ذلك في «غوص في الاستقراء والتمثيل»:

يسمطي السبطين التام والقياس مقسم المرجع والاساس واعلم ان القياس لما كان لا بد من أن تكون فيه مقدمة كلية اما موجبة واما سالبة، فالتمثيل خارج عنه رأساً اذ التمثيل تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينها ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبّه به الممثل بذلك المعنى، نعم لو علم في التمثيل عليه الحكم كلياً على سبيل البتّ والقطع من خارج فدخل في القياس و مفيد لليقين لامن حيث هو تمثيل، بل من حيث الحكم الكلي المستفاد من خارج فتدبر.

٥. قوله: «كما في القياس الكامل و هو الشكل الاول» قال الشيخ في النجاة: القياس الكامل هو القياس الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيّناً عن وضعه، فلا يحتاج الى أن يبين أن ذلك لازم عنه.

كما في غير الكامل منه وهو ما في غيره من الأشكال. وإنما استعملنا لفظ الإستلزام^٦ ولم

والغير الكامل هو الذي يلزم عنه شيء ولكن لا يكون بيناً في أول الأمر أن ذلك يلزم عنه بل إذا أريد أن يبين ذلك يبين بشيء آخر انتهى.

و في الجوهر النضيد: القياس منه كامل بين الإنتاج ك بعض ضروب الشكل الأول و هو الذي يكون صفراء موجبة فعلية، ومنه غير كامل يحتاج إلى بيان ك بعض ضروب الأول و هو الذي يكون صفراء ممكنة اوسالبة مركبة وكالأشكال الثلاثة الأخيرة واحوجها الرابع انتهى

ف قوله -ره- القياس الكامل هو الشكل الأول على الإطلاق لا يخلو من دغدغة فتأمل.

وأما إطلاق الشكل على ذلك التأليف الخاص القياسي فلأن الشكل يطلق كثيراً ويراد به الصورة الهندسية كما يقال لصورة السرير والكرسي شكل، ومن هذا الباب تسميتهم لصورة المركب من المقدمتين في القياس الاقتراضي شكلاً.

و بعبارة أخرى أن الهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين بحسب حمله عليها او وضعه لها اوحمله على احدها و وضعه على الآخر يسمى شكلاً تشبيهاً لها بالهيئة الجسمية الحاصلة من احاطة الحد أو الحدود بالمقدار.

٦. قوله: «وإنما استعملنا لفظ الاستلزام...» بعضهم عرّف القياس بأنه قول مشتمل على اقوال يلزم من وضعها بالذات قول آخر بعينه اضطراراً وقريب منه ما في أساس الاقتباس للمحقق الطوسي حيث قال: قياس قولي باشد مشتمل بر زيادت از يك قول جازم، چنانك از وضع آن قولها بالذات قولی دیگر جازم معین بر سبب اضطرار لازم آید (ص ١٨٦ ط ١ - إيران). ثم قال ذلك البعض: وإنما قلنا من وضعها لأنها لا نشترط صدق المقدمات بالفعل بل كونها بحيث لو صدقت لزم منها المطلوب.

وقولنا بعينه احتراز عن قولنا: لاشي من الحجر بحیوان، و كل حيوان جسم، فانه ليس بقياس إذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعاً والجسم محمولاً، مع انه يلزم منه قول آخر و هو قولنا بعض الجسم ليس بحجر.

اقول: بيانه لقوله بعينه راجع الى ما تقدم آنفاً في كلام المصنف وأما التي تستلزم لكون بعض في قوة بعض الخ

ثم قال: وقولنا اضطراراً احتراز عن الأقوال التي يلزم منها قول في بعض المواد دون بعض كما لو قلنا: لاشي من الفرس يانسان، و كل انسان ناطق فانه يلزم منه قولنا: لاشي من الفرس يناطق. لكنه ليس بضروري اذ لو بدّلنا الكبرى بقولنا و كل انسان حيوان لكذب اللزوم، فيعلم انه ليس

→ يا اضطراري.

ثم قال: واعلم انا لانشترط كون النتيجة ضرورية بل كون الانتاج ضرورياً و فرق بينها.
و قال بعضهم: ان القول في الاصل بمعنى اللفظ مهماً كان او مستعملاً، ثم نقل في عرف العام
الى اللفظ المستعمل، ثم نقله اهل هذا الفن على اللفظ المركب كما هو في القياس اللفظي، او
على المفهوم العقلي كما هو في القياس العقلي.
و لك ان تقول: ان القيد الاضطراري ليس بلازم لأن اللزوم لا يصدق مع اختلاف النتيجة
فلا حاجة اليه.

و قال الكاتبي في الشمسية: القياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزماً عنها لذاتها قول آخر. و
قال القطب في الشرح: قوله اذا سلمت إشارة إلى أن تلك القضايا لا يجب أن تكون مسلمة في
نفسها، بل يجب أن تكون بحيث لو سلمت لزماً عنها قول آخر ليتدرج في حد القياس الصادق
المقدمات و كاذبها كقولنا كل انسان حجر، و كل حجر جماد، فان هاتين القضيتين وان كذبتا إلا
انها بحيث لو سلمتا لزماً عنها أن كل انسان جماد. (ص ١٤١ ط ا على من الطبع على الحجر ١٣٠٤
٥).

و قريب من تعريف الشمسية ما في المطالع من ان القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزماً عنه
لذاته قول آخر (ص ٢٤٢ ط عبد الرحيم).

اقول: الظاهر أن المراد الكاتبي من قوله: «اذا سلمت» هو مراد البعض من قوله: «من وضعها»
في التعريف السابق. اعني أن مفاد القيدين واحد. و فائدته انما تظهر من القطب في شرح المطالع
حيث قال: «و قوله: متى سلمت ليس يعني به كونها مسلمة في نفسها بل انها وان كانت كاذبة
منكرة وهي بحيث لو سلمت لزماً عنها غيرها دخلت فيه فان القياس من حيث انه قياس انما يجب
أن يؤخذ بحيث يشتمل البرهاني والجدلي والخطائي والسفسطائي والشعري والجدلي والخطائي و
السفسطائي لا يجب أن يكون مقدماتها حقة في انفسها بل يكون بحيث لو سلمت لزماً عنها ما يلزم. و
اما القياس الشعري فانه وان لم يحاول التصديق بل التخيل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل
مقدماتها على أنها مسلمة، فاذا قال فلان قرلانه حسن فهو يقس هكذا: فلان حسن و كل حسن
فهو قر فلان قر. أو قال: العسل مرة و كل مرة نجس فالعسل نجس فهو قول ما سلم مافيه لزماً عنه
قول آخر، لكن الشاعر لا يعتقد هذا اللازم وان كان يظهر انه يريد به حتى تخيل به فيرغب او ينفر»
انتهى.

نقل استتبع أوقد أنتجت تبعاً للقوم حيث استعملوا لفظ اللزوم للإشارة إلى المذهب الحق^٦ من المذاهب التي أشرنا إليها بقولنا: وهل الإنتاج بتوليد بناء على الأفعال

→ وبالجملية الحجة المذكور في الكتاب شامل على ما يكون اللزوم فيه بيتاً كالشكل الاول الذي يلزم عنه المطلوب لزوماً جلياً، وما لا يكون بينا كالثلاثة الأخرى التي لا يظهر لزوم النتيجة عنها إلا بالرد إلى الأول، أو غيره من الطرق الأخرى.

٧. قوله: «للاشارة إلى المذهب الحق» المذهب الحق ان الفكر مُعَيَد لحصول العلم عقبيه واما الغاضة العلم فانما هو من عالم الذكر الحكيم ولا مفيض في الحقيقة إلا الله يسئل من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن (الرحمن ٣٠). ولا يخفى عليك حسن صنيعة في النظم حيث جعل المذهب الحق أمرين التوليد والتواني والتوليد قول بالتفريط، والتواني قول بالافراط؛ فان اليمن والشمال مضلة والطريق الوسطى هي الجادة (النجم ط ١٦٠) قال سبحانه وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس (البقرة ١٤٤). والمروي عن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم: خير الأمور أوسطها. فان تفقده الحكيم بأن القياس علة للنتيجة فراه من العلة العلة المعتلة فتبصر. واما التوليد والتواني فذهب اليها طائفتان من المتكلمة فالأول ما ذهب اليه المعتزلة، والثاني ما ذهب اليه الأشاعرة وقد حررنا البحث عن التوليد والتواني والأمريين الأمرين في الدرس الثالث عشر بعد المائة من كتابنا دروس معرفة النفس بالفارسية اتم تحرير فراجع اليه (ص ٣٧٣-٣٧٧ ط ١-) ولزيد الاستبصار في ذلك تأتي بما افاده المشايخ الآتي ذكرهم في صحفهم العلمية وهي مايلي:

١- قال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثاني من النقط الخامس من اشارات الشيخ: ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً حدوث بالتولد لأن الجسم يُحدث أولاً اعتماداً، ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة، ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة انتهى.

اقول: الاعتماد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء والبحث عن الميل بالاستيفاء يطلب في الفصل السادس من النقط الثاني من الاشارات وشرح المحقق الطوسي عليه، حيث قال الشيخ: الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويُجس به الممانع ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك الخ.

ب- وقال القطب صاحب المحاكمات في بيان ما افاده المحقق الطوسي المنقول آنفاً: المحدث إما أن يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالمباشرة، وإما أن يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الوسيلة اما ان يكون من الفاعل ايضاً اولاً، فان كان ايضاً من الفاعل فهو المحدث بالتوليد كالجسم يُحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضاً، وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث

التوليدية التي يقول بها المعتزلة فإنَّ المقدمتين مولدتان للنتيجة عندهم أو إعداد ثابت من المقدمتين لا غير والإقاضة من عالم القدس كما هو مذهب الحكماء أو لا لزوم عقلي واستلزام وجوبي بل بالتوافي ومجرد المعية^٨ بين المقدمتين والنتيجة بلاعلية عادة الله

→ بالآلة.

ج- وابن منها ما قاله القوشجي في شرح التجريد: ان المعتزلة لما استندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتيباً، وراوا ايضاً ان الفعل المرتب على الآخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلاً فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المرتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد، قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعل فعل آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح، فان الأولى منها أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدوا اولم يقصدوا فالافعال عندهم تنقسم إلى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد، والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد. واختلفوا في أن المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر أولاً؟ فذهب المعتزلة الى أنه من فعلنا كالمباشر وذهب الأشاعرة إلى أن المتولد من فعل الله تعالى (ص ٤٥١) من المطبوع على الحجر).

د- وفي شواهد اللاهيجي: زعمت الأشاعرة ان استناد الآثار الصادرة عن الانسان وعن الطباع و غيرها من الممكنات جميعاً الى واجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار وتبريد الماء الى غير ذلك (ج ١ ص ٢١٦ من الرحلي المطبوع على الحجر).

فجيلة الأمران المعتزلة قائلة بأن افعال الانسان الاختيارية صادرة عنه إما مباشرة ان لم يكن صدورها عنه بتوسط فعل آخر، واما بتوليد ان كان بتوسطه، فبناء على هذا لما كان العلم الحاصل من المقدمتين فعل صادر عنه بتوسط فعل اختياري هو النظر فحصوله عقيب النظر بطريق التوليد.

٨. قوله: «او بالتوافي ومجرد المعية...» القول بصرف التوافي ومجرد المعية مبني على انكار العلوية والمعلولية بين الممكنات ولو على نحو الاعداد والاستعداد. والأشعري قائل بأن عادة الله جرت في أن يحصل الحرارة من النار، والبرودة من الجمد و جاز أن يحصل البرودة من النار والحرارة من الجمد، و كذا الأمر في مقدمتي القياس وانتاجها فان سنة الله وعادته جرت على حصول النتيجة عقيب مجرد تصاحب المقدمتين بلا دخل علوية او اعداد منها في ذلك، بل جاز تخلف النتيجة عنها.

تبصرة: المعتزلة تعرف بأهل العدل فاذا جاء في الكتب الكلامية أو الاصول الفقهية، أو الصحف التفسيرية ونحوها لفظة اهل العدل فالمراد به المعتزلة. والتطريسي في تفسير الجمع اسند القول بالعادة

جرت بمحصل النتيجة عقيبتها مع جواز التخلف عقلاً كما هو مذهب الأشاعرة والحق مذهب الحكماء وهو أن فاض من القدسي الصور العقلية على النفوس^٩ الناطقة المستعدة؛ ولا مؤثر حقيقي في الوجود إلا الله وإنما إعداده من الفكر فالحركة العقلية من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب مُعدّة.

وفي كيفية فيضان^{١٠} الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية أقوال: أحدها

→ إلى المعتزلة أيضاً حيث قال في تفسير قوله سبحانه: وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميث فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتي لعلكم تشكرون (الأعراف ٥٧) ما هذا لفظه:

استدل أبو القاسم البلخي بهذه الآية على أن كثيراً من الأشياء يكون بالطبع. قال لأن الله تعالى بين أنه يُخرج الثمرات بالماء الذي ينزله من السماء. ثم قال: ولا ينبغي أن يُنكر ذلك وإنما يُنكر قول من يقول يقدم الطبايع، أو أن الجمادات فاعلة فأما من قال إن الله هو الفاعل لهذه الأشياء غير أنه يفعلها تارة مخترعة بلا وسائط، وتارة يفعلها بوسائط فلا كراهة في ذلك كما نقول في السبب والمسبب. و أنكر عليه هذا القول أكثر أهل العدل وقالوا إن الله سبحانه أجرى العادة بإخراج النبات عند انزال المطر مع قدرته على إخراج ذلك من غير مطر لما تقتضيه الحكمة من وجوه المصالح الدينية والدنيوية. انتهى فتبصر.

أقول: الحق إن إلغاء الأسباب والوسائط وهم، وإسناد الأفعال إليها بالاستقلال والنفلة عن الفاعل الحقيقي ضلال، والتوحيد الصمدي الحقيقي الناطق بأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو في السماء الله وفي الأرض الله نجا، والمأثور عن الإمام الصادق من آل محمد - صلوات الله عليهم -: إن الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينها توحيد.

٩. قوله: «الصور العقلية على النفوس...» الصورة هي حقيقة كل شيء، وبمباراة أخرى هي كون الشيء بالفعل سواء كانت مفارقة أو مقارنة، عينية أو نفسية. وقد تقدم معاني الصورة عند قوله في صدر الكتاب: غوص في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق.

١٠. قوله: «وفي كيفية فيضان...» قد استوفينا التحقيق والتنقيب حول هذا المطلب الأهم في الدرس التاسع عشر من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول بالفارسية وإن شئت فراجع إليه (ص ٣٣١-٣٤٥ ط ١).

فاعلم أن النفس في سيرها العلمي الاستكالي حيث تخرج من القوة إلى الفعل فخالية عن الصور

→ العلمية وبالسيرة تنصف بها فلا بد لها من مخرج هو مفيض الصور العلمية لها ومخرج الشيء من القوة إلى الفعل بجانس لذلك الفعل، موجود قبل الفعل بالفعل كما تحقق في آخر الثاني من أربعة الهيات الشفاء (ص ٣٨٨ ج ٢ ط ١ من الرحلي) فذلك المفيض موجود مفارق لأن العلم مجرد ووعاء العلم سواء كان واهياً أو متهباً مجرداً عن المادة واحكامها؛ ولما كان العلم مجرداً وهو فعل المخرج، والفاعل أقوى من فعله فذلك المفيض مفارق بطريق أولى والمفارق عقل وعقل و معقول، وهو عين صورته العلمية وجوداً. ومن ادلة تجرد النفس انها وعاء العلم فالمفيض أي العلم والمستفيض أي النفس والمفيض أي مخرج النفس من النقص إلى الكمال - وإن شئت قلت من القوة إلى الفعل - كل واحد منها موجود مجرد.

فحيث إن معطي الشيء يجب أن يكون واجدة أولاً فجميع الصور العقلية أي العلمية حاصلة للمفيض بالفعل، فالمفارق خزانة الصور العلمية وإن من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم (الحجرات ٢٢).

ولما كان طالب شيء لا يطلبه دون منامية متابئها فالنفس الناطقة إذا صارت مستعدة نحو قبول الصور العلمية عن الجوهر المفارق المفيض فاضت الصورة العلمية بحسب ذلك المناسبة من الجوهر المفارق على النفس كما حقق الشيخ الأكبر الطائي في النفس الشئ من فصوص الحكم من أن المجلي من الذات لا يكون ابداً إلا بصورة استمداد المتجلي له غير ذلك لا يكون.

فاختلقت الاقوال في كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية المستعدة القدسية هل الفيضان كما في الكتاب على سبيل الرشح، أو على سبيل الاشرار، أو على سبيل الفناء في القدسي والبقاء به. ونهديك مواضع البحث عن هذا المطلب الاصيل القوم في الحكمة المنظومة المسماة بمرآة الفرائد وشرحها للمصنف، وفي اسفار صدر المتألهين وفي صحف أخرى سنتلونها عليك، إن شئت الوقوف عليها للتحقيق والتنقيب أما في الفرر فكما يلي:

١- إن ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب الانواع بالاضافة الاشرافية ولكن عن بعد الخ (الفريدة السادسة من المقصد الرابع، غرر في ذكر الادلة على تجرد النفس الناطقة ص ٣٠٠ من الطبع الناصري).

٢- الفريدة الاولى من المقصد الرابع، غرر في ذكر الاقوال في حقيقة الجسم الطبيعي: في ادراك الانسان الكليات والجزئيات ثلاثة اقوال: احدها أن النفس الناطقة تدرك الكليات وقواها تدرك الجزئيات الخ (هامش ص ٢٠٥).

٣- أول الفريدة الأولى من المقصد السادس... وعلى مذاق صدر المتألهين - قدس سره - في درك الكليات أنه بمشاهدة النفس للمثل النوريه ولكن عن بعد فقد آتست ناراً من واديهن والآن ولكن لا تصطلي لشدة برودة هذه الغواسق المظلمة الزمهريرية، ولقد علمت النشأة الأولى فلولا تذكرون. وعندنا الكليات لمن أمكنه دركها على ماهي عليها عنوانات وعكوس من المثل في مرآة قلبه إذ كما ان للنفس روازن الى عالم الملك والملوك كذلك له روضة الى عالم الجبروت، ولها وجودات لأنفسها ووجودات لأنفسنا. الخ (ص ٣٣١).

٤- ويجديك في المقام ايمان النظري ما في الفريدة الثالثة من غرر في تبايز الاشعة العقلية، وغرر في تحقيق المثل الإلهية (ص ١٩١ و ١٩٤). ولما في الاسفار فكمايلي:

١- الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة السادسة في العلة والمعلول: قد اختلف الحكماء في أن ادراك النفس الانسانية حقائق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء الفياض أهو على سبيل الرشع؛ أو على نهج العكس أي من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها - أي ذات النفس - أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال؛ وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا ولا ذلك بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها وانذكاك جبل أنيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته ف يرى الاشياء كما هي عليها في الخارج الخ (ص ٢٠٠ ج ١ ط ١ من المطبوع على الحجر).

والتأله السبزواري في النفوس الأول من القياس في كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية، ناظر الى ما افاده صدر المتألهين في الموضع المذكور من الاسفار

٢- الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى: من جملة العرشيات أن صور هذه الأشياء عند تصوّر النفس اياها في صقع ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين، فذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية المباشرة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها، كذا ينظر صورها الباطنية ويشاهدها بمحاسنها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس، والوجدان لا يحكم بالفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم (ج ١ ط ١ ص ٧٥).

أنه على سبيل رشح الصور على النفوس عند اتصالها بالروحاني بالعقل الفعّال إذ فيه صور كلّ الحقائق و يترشح عليها على حسب استعدادها.

→ ٣- الفصل التاسع من المرحلة العاشرة في ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعّال الخ (ج ١ ط ١ ص ٢٨٣).

٤- الفصل الواحد والثلاثين من المرحلة العاشرة ايضاً في نسبة العقل الفعّال الى نفوسنا الخ (ج ١ ط ١ ص ٣١٣).

٥- الفصل الثامن من الموقف التاسع من الالهيات: المنهج الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الأذهان لما في نفس الأمر الخ (ص ١٧٠ و ١٧١ ج ٣ ط ١). وكذلك قوله بعد ذلك: و اعلم ان لنا منهجاً آخر في اثبات عالم العقل و هو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات الخ (ص ١٧٢).

اقول: استيقاء البحث عن نفس الأمر و تبين ما افاده صاحب الاسفار أخيراً، يطلبان في رسالتنا المعسولة في نفس الأمر، وقد طبعت مع سبع رسائل أخرى لنا المطبوعة باسم ثمان رسائل عربية. وأما الصحف الأخرى فراجع في تلقي النفس الحقائق من العقل البسيط الى الفصل الاربعين من تمهيد القواعد لابن زركه في شرح قواعد التوحيد ان للانسان وراء هذه الادراكات الظاهرة والباطنة نوعاً آخر من الادراك الخ. (ص ١١٥ ط ١).

والى آخر الفصل الثالث من شرح القيصري على فصوص الحكم للشيخ الاكبر قوله: هداية للتأخرين الخ (ص ٢١ و ٢٢ ط ١).

والى الفصل الثالث من السابقة من التمهيد الجملي من مصباح الانس لابن الفتاري (ص ٣٢ و ٣٣ ط ١).

والى شرح صدر المتألهين على اصول الكافي قوله: اعلم ان العلم بالأشياء الجزئية على وجهين الخ (ص ٢٠٥ ط ١).

و الى العين الثامنة والعشرين من كتابنا عيون مسائل النفس و شرح العيون في شرح العيون. و الى النكتة ٩٥١ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

تبصرة: انما قال المصنف: «في كيفية قبضان الصور العقلية» و لم يقل الصور العلمية لأن الصور العلمية كلها — وان كانت صوراً المحسوسات — عقلية، والانسان إذا ادرك شيئاً فالمدرّك يصير عين نفسه جوهرًا قائمًا لذاته والجوهر المدرّك عقل و عاقل و معقول كما حقق في محله واستوفينا البحث عن ذلك في كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

و ثانيها أنه على سبيل الإشراق بأن يشرق نور العقل الفعال على العقل بالفعل و
 يتعطف منه إلى العقل الفعال و يرى ما فيه بقدر استعداده و طلبه كما في الإبصار
 على ١١ قول الرياضيّن بخروج الشعاع يشرق شعاع من البصر على الجسم الصيقل و
 يتعطف منه على الرائي و يرى ما يقابله.

و ثالثها أنه على سبيل الفناء في القدسي والبقاء به، كما قال صدر المتألهين
 — قدس سره — في الأسفار:

«إنه لا هذا ولا ذاك بل بأن سبب الإتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة
 فنائها عن ذاتها، واندكاك جبل إنيتها، وبقائها بالحق فيرى الأشياء كما هي عليها
 في الخارج». ٥.

وجري عادة يقول به الأشعري خطأ شديداً حيث يقول: يجوز أن يعتقد بأن كل
 انسان حيوان، وكل حيوان حساس، ولا يعتقد بأن كل انسان حساس؛ فيقول:

١١. قوله: «كما في الإبصار على...» اقول: هكذا اشتهر القول بالإبصار المسند الى الرياضيّن بانهم
 قائلون بخروج الشعاع من البصر على الجسم الصيقل، ولكن الحق في ذلك ان الإبصار وان كان
 عندهم بخروج الشعاع لكتهم قائلون بخروج الشعاع عن المرئي لا عن الرائي، على التفصيل الذي
 حررناه في سائر تصانيفنا كنكتة ٨٠٩ من الف نكتة ونكتة. ونصوص الحكم على فصوص الحكم
 للفارابي، في شرافص ٤٤ ص ٢٥٣ ط ١. و في شرح العين الثلاثين من شرح العميون في
 شرح العميون.

ولابن هيثم — وهو قدوة الرياضيّن — في المناظر والمرايا عبارات كثيرة صريحة دالة على أن الإبصار
 بخروج الشعاع والضوء عن المرئي واصل إلى الرائي، منها ما نص به في الفصل السادس من المقالة
 الأولى بقوله... قد تبين مما تقدم أن أضواء الأجسام المضيئة تصدر الى كل جهة تقابلها فاذا
 قابلت البصر ورددت الأضواء إلى سطح البصر، وقد علم من خاصية الضوء تأثيره في البصر فأنخلق
 أن يكون ادراكه للأضواء بما يرد منها اليه، وتبين أن صورة لون الأجسام يصحب الضوء دائماً
 بمازجة له.

يجوز أن يتخلف هذا العلم عن ذينك العلمين عقلاً إلا أن عادة الله جرت بأن يترتب عليها. والعقل بفطرته الأصلية يكذب هذا. وليست العلية توليداً هذا إبطال لمذهب المعتزلة حيث يقولون: بالتوليد، وإن حركة اليد مثلاً مولدة لحركة المفتاح. كيف وليست في السلسلة العرضية^{١٢} علية بنحو الإفاضة وإن كانت بنحو الإعداد، إنها هي في السلسلة الطولية أي من الباطن إلى الظاهر ومن باطن الباطن إلى الباطن و كل شيء بشيء محيط والمحيط بما أحاط هو الله الواحد القهار جلّ جلاله. والكليات العقلية المتحصلة المتأصلة بالحقيقة عنوانات موجودات محيطية، وأظلة مجردات مرسله في عالم الإبداع على مذاق الإشراق تشاهد عن بعد، وأحكامها صفاتها المذعنة للنفس، والمصدقة بها كذلك.

تقسيم للقياس

فالمنتج بالفتح أي النتيجة إقامته بدافيه أي في القياس فالإستثنائي أي فالقياس هو الإستثنائي سمي به لاشتماله على كلمة الإستثناء اعني «لكن»^{١٣}. والمراد بالهيئة، الترتيب الواقع بين طرفي المحكوم عليه وبه. والإيجاب والسلب خارجان. كقولنا:

١٢. قوله: «في السلسلة العرضية...» يريد بها موجودات هذه النشأة الأولى الناسوتية فإنها وإن كانت بحسب الطول الزماني معدّات بمعنى أن المتقدم منها معد للمتأخر ولكن الإفاضة العلية منتفية عنها لأنها جارية في السلسلة الطولية فقط أي ماقبل الطبيعة علة طولية إيجابية لما دونه كما برهن في محله. على أن الصورة العقلية أي العلم مجرد وفعل العال المادية مشروط بالوضع ولاوضع لمجرد، و أشار الى هذه النكته العليا بقوله: والكليات العقلية المتحصلة الخ.

١٣. قوله: «كلمة الاستثناء اعني لكن» من جهة أن لكن اشبهت إلا الاستثنائية في المستثنى المنقطع فإن المستثنى المنقطع للاستدراك، ولذا قال البصريون: إن كل استثناء منقطع يقدر بلكن وإلا ليس فيها معنى الاستثناء فإنه هو الإخراج ولا إخراج فيها. وفي أساس الاقتباس للمحقق الفلوسي: وأنرا استثناء خوانند از جهت دخول حرف «ليكن» يا آنچه جاری بجراي آن بود از حروف استثناء برو وقياس را هم بدین سبب استثنائي خوانند (ص ١٩٢ ط ١ - ایران).

«كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً لكن الشمس طالعة فالنهار موجود»؛
أو «لكن النهار ليس بوجود فالشمس ليست بطالعة» أولاً يبدو القول الآخر المنتج
بهيئته في القياس بل بماذته إذ لا يكون قياس لا يشتمل على شيء من المادة والصورة
لنتيجة فجدا أمر مؤكد بالتون الخفيفة من الوجود والوجدان الإقتراني سمي به لاقران
حدود المطلوب فيه^{١٤} الحلي والشرطي يعني أن القياس الإقتراني ينقسم إليهما. ويمكن
أن يؤخذ جد من الوجد في الحب أي جد بالإقتراني؛ وأن يقرء بالخاء المعجمة أي
اسرع إليه، لكن على الأخيرين يكون الكلام من باب الحذف والإيصال والوجد
والوجود لأن تكميل الوجود لطلاب علم اليقين بالأقيسة والبراهين وذراى دع اقترانياً
شرطياً الآن لحلي أغتر وأشرف. فنقدم القياس الإقتراني الحلي في الذكر ونقول:
موضوع مطلوب يُسمى اصغراً لكونه جزئياً من الأوسط و تحت المحمول إذ المعتبر في
المحمول هو المفهوم و محمول مطلوب يُسمى أكبراً لما ذكرنا قضية من القياس بأصغر قد
احتوت أي اشتملت عليه صغرى وكبرى ما أي قضية باكبر طوت أي اشتملت عليه
وسبب الحكم بالأكبر على الأصغر بأوسط دُعي كما يقال الوسط ما يقرن بقولنا لأنه.
بنضده وهيئة وقوعه مع حدّي المطلوب الأشكال في ترّيع أي تصير أربعة فالشكل أولاً و
خيراً وأشرف يُدرى لأن انتقال الذهن فيه من موضوع المطلوب إلى الوسط، ومنه إلى
المحمول، وهوانتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول، ولأنه منتج للمطالب الأربعة.
ولأنه منتج بالضرورة. وأن الشكّلين الآخرين يرجعان إليه^{١٥}. بالحمل أي بحمل

١٤. قوله: «سمي به لاقران حدود المطلوب فيه» الحدود هي الأصغر والأكبر والوسط. أوستي به

لاشتماله على أداة الجمع وهي الواو الواصلة كاشتغال الأول على أداة الاستثناء.

١٥. قوله: «و أن الشكّلين الآخرين يرجعان إليه» لم يعتن بالرابع لما سيأتي من قوله: و رابعاً ينبو

عن الطبع ندع.

و إنما كان الاشكال في ترّيع، لأن الحصر عقلي دائر بين النفي والاثبات وذلك لأن القياس
الإقتراني الحلي لا بد أن يتكرر فيه الأوسط فهوما أن يكون موضوعاً في كلتا المقدمتين، أو عمولاً

الأوسط في الصغرى ووضع الكبرى أي وضع الأوسط فيها وبالحمل أي بحمل الأوسط فيها أي في الصغرى والكبرى يكون أي يتحقق الشكل الثاني وهو يتلو الأول في الشرف لأنه يوافقه في أشرف المقدمتين وهو الصغرى لاشتغالها على الأصغر أعني الموضوع الذي يطلب المحمول لأجله. ولكونه منتجاً للكلّي الذي هو أشرف وإن كان سلباً، من الجزئي وإن كان إيجاباً، لأنّ الكلّي مجرد محيط دائم. والإشراق يسمّى القضية الكلّية لهذا محيطاً^{١٦} وشكل ثالث بالوضع أي بوضع الأوسط فيها حذف الظرف

فيها، أو يكون موضوعاً في الأول وعمولاً في الثانية، أو يكون بعكس ذلك؛ فالأول هو الثالث، والثاني هو الثاني، والثالث هو الأول، والرابع هو الرابع.

وانما وضعت الأشكال في هذه المراتب لأنّ الشكل الأول على النظم الطبيعي فإن النظم الطبيعي هو الانتقال من موضوع المطلوب إلى حد الأوسط، ثم منه إلى محموله حتى يلزم منه الانتقال من موضوعه إلى محموله، وهذا لا يوجد إلا في الأول، فانتاجه بديهي لا حاجة فيه إلى فكر وروية بخلاف البواقي ولذا تمسك فيها بالخلف أو عكس الكبرى أو الصغرى أو أمثال ذلك. ولأنّ الأول ينتج المطالب الأربعة ومنها أشرف المطالب لاشتغاله على الشرفين الإيجاب والكلّي، والإيجاب أشرف من السلب، والكلّي أشرف من الجزئي.

والشكل الثاني يتلو الأول في الشرف لأنه يوافقه في أشرف المقدمتين وهو الصغرى لاشتغالها على الأصغر أي الموضوع الذي يطلب المحمول لأجله. ولكونه منتجاً للكلّي الذي هو أشرف وإن كان سلباً من الجزئي وإن كان إيجاباً لأنّ الكلّي مجرد محيط دائم. فرة قول من قال الثالث ينتج الإيجاب وهو أشرف من السلب فلم لم يوضع في المرتبة الثانية.

ثم وضع الثالث لموافقة الأول في الكبرى. ثم الرابع لمخالفة إياه في المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك اسقطه الفارابي والشيخ عن الاعتبار وبعضهم عن القسمة أيضاً كما في شرح المطالع.

وفي الفصل الرابع من المقالة الأولى من قياس الشفاء؛ وانما سمي الشكل الأول شكلاً أولاً لأنّ انتاجه بين بنفسه، وقياماته كاملة، ولأنه ينتج جميع المطالب، والثاني لا ينتج إلا السلب، والثالث لا ينتج إلا الجزئي؛ ولأنه ينتج أفضل المطالب وهو الكلّي الموجب (ص ١٠٨ ج ٢ ط مصر).

١٦. قوله: «والإشراق يسمّى القضية الكلّية لهذا محيطاً» قال الشيخ الإشراق في أول الضابط الثاني من المقالة من منطق حكمة الإشراق: والقضية المسورة محصورة، والمحاصرة الكلّية سمّيناها القضية

بقريئة الأول ذواقتان وهو يتلو الثاني لموافقته مع الأول في الكبرى؛ بخلاف الرابع فإنه في غاية البعد عن الطبع وعكس الأول كما قلنا: بعكس الأول يكون الرابع من الأشكال و شرط الإنتاج لكل أي لكل شكل واقع و ذكرنا الشروط بالرمز بالحروف اختصاراً فمُعْكَبٌ للأول^{١٧} أي موجبة الصغرى وكلية الكبرى إذلو كانت الصغرى سالبة لم يندرج الأصغر في الأوسط فلم يتعد الحكم بالأكبر على الأوسط إلى الأصغر كما تقول: «لا شيء من الإنسان بفرس و كل فرس حيوان». ولو كانت الكبرى جزئية جاز أن يكون البعض المحكوم عليه بالأكبر غير ما تحكم به على الأصغر كقولنا: «كل إنسان حيوان و بعض الحيوان فرس». وخَيْنُكَبٌ للثاني أي اختلاف المقدمتين في الكيف وكلية الكبرى، إذلو اتفقتا في الكيف لاختلفتا في النتيجة، واللازم كيف تنفك؟ نقول مثلاً: «كل إنسان حيوان، وكل ناطق حيوان» فالحق هو الإيجاب؛ ولو قلنا في الكبرى: «و كل فرس حيوان»، فالحق هو السلب. وكذلك نقول: «لا شيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الناطق بحجر» فينتج الإيجاب؛ ولو قلنا: «ولا شيء من الفرس بحجر» ينتج السلب.

ولو كانت الكبرى جزئية لزم الاختلاف أيضاً، نقول: «كل إنسان ناطق و بعض الحيوان ليس بناطق» فالحق الإيجاب؛ ولو قلنا: «و بعض الحبر ليس بناطق»

→ المحيطة الخ (ص ٧١ المطبوع على الحجر ط ١ - إيران).

١٧. قوله: «مُعْكَبٌ للأول...» وضعوا رموزاً لشرائط الأشكال تسهيلاً للضبط. مُعْكَبٌ بضم الميم و مكون الفين المعجمة والكاف المضمومة والباء الساكنة كبرثن، فاليم إشارة إلى الموجبة، والفين إلى الصغرى، و كب إشارة إلى كلية الكبرى وعلى هذا القياس الرموز الياقية. وفي هامش بعض النسخ المخطوطة عندنا نسب إلى العلامة الشيخ البهائي هذا البيت:

مُعْكَبٌ أول، خَيْنُكَبٌ ثاني، وَ مُعْكَائِنْ سوم در چهارم مُشْتَكُفٌ يا خَيْنُكَائِنْ شرط دان

فالشكل الأول عام الإنتاج أي ينتج المحصورات الأربع، والثاني لا ينتج إلا السلب، والثالث لا ينتج إلا الجزئية، والرابع لا ينتج الموجبة الكلية وإنما ينتج المحصورات الثلاث غيرها.

كان الحق السلب؛ ونقول: «لاشيء من الإنسان بفرس، وبعض الحيوان فرس»، فالحق هو الإيجاب؛ ولو قلنا: «وبعض الصاهل فرس»، فالحق هو السلب. وللثالث متساويين وجب أي موجبة الصغرى، وكلية إحدى المقدمتين إذ الحكم في الكبرى على الأوسط؛ فلم يوجب الصغرى لم يتحد الأصغر مع الأوسط فلم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر. وأيضا لو لم تكن الصغرى موجبة حصل الاختلاف وهو توافق الطرفين تارة وتباينها أخرى: أما التوافق فأنه يصدق «لاشيء من الإنسان بفرس ولاشيء من الإنسان بصاهل» فالحق الإيجاب؛ وأما التباين فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا: «لاشيء من الإنسان بجماد» فالحق هو السلب.

ولو لم تكن إحداهما كلية بل كانتا جزئيتين لجاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأصغر، غير البعض المحكوم عليه بالأكبر، فلم يتعد الحكم. وأيضا لولاها حصل الاختلاف: أما التوافق فكما يصدق «بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ناطق». وأما التباين فكما بدلنا الكبرى بقولنا «بعض الحيوان فرس»، وشيئنا أي إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو تخيئنا أي اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية إحداهما يعني أحد الأمرين قد لزم للزابع وذلك لأنه لولا أحدهما لزم إما كون المقدمتين سالبتين أو موجبتين مع كون الصغرى جزئية أو جزئيتين مختلفتين في الكيف، وعلى التقادير يحصل الاختلاف وهو دليل العقم: أما على الأول فإذا قلنا: «لاشيء من الحجر بإنسان ولاشيء من الناطق بحجر» فالحق الإيجاب، وإذا قلنا: لاشيء من الفرس بحجر» فالحق السلب.

و أما على الثاني فإذا قلنا: «بعض الحيوان إنسان و كل ناطق حيوان» فالحق الإيجاب، فإذا قلنا: «و كل فرس حيوان» فالحق السلب.

و أما على الثالث فإذا قلنا: «بعض الحيوان إنسان وبعض الجسم ليس بحيوان» فالحق الإيجاب، وإذا قلنا: «بعض الحجر ليس بحيوان» فالحق السلب. فالشرط للأشكال الأربعة ذي المذكورات كيفاً وكم أي بحسب الكيف والكم فاعلم من

الشرائط أنه عن جزئيين لم يكن قياس كسالبين أي كما لم يتألف قياس عن سالبين، و هذا واضح مابه التباس.

فالأول أي الشكل الأول له ضروب أربعة منتجة للأربع أي للنتائج الأربع التي هي الأربع المحصورة مستتجة. أعلم أنه لما أمكن في بادئ النظر وقوع كل من المسورات في كل مقدمة من القياس، والمهملة في حكم الجزئية، كانت ضروب كل من الاشكال الأربعة، ستة عشر؛ وهي الحاصلة من ضرب الأربعة في نفسها، لكن بعضها منتج وهي ما استجمعت الشرائط، وبعضها عقيم وهي ما بخلافها. والشرائط بعضها عام للأشكال الأربعة كما قلنا لا قياس عن سالبين ولا عن جزئيين؛ وبعضها خاص بكل واحد منها كما ذكر مجملًا، فالضرب الأول المنتج مؤلف من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية، مثل: «كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس».

والثاني من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية، ينتج موجبة جزئية، مثل: «بعض الحيوان ناطق وكل ناطق ضاحك فبعض الحيوان ضاحك».

والثالث من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية، ينتج سالبة كلية، مثل: «كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر فلا شيء من الإنسان بحجر».

والرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية، ينتج سالبة جزئية، مثل: «بعض الحيوان ناطق ولا شيء من الناطق بفرس فبعض الحيوان ليس بفرس».

والشكل الأول بدوي الإنتاج حقاً فظهر.

وما يورد من الشبهة^{١٨} من أن الاستدلال بهذا الشكل دوري، فضلاً عن أن يكون

١٨. قوله: «عن جزئيين...» في النجاة: وتشارك الاشكال كلها في انه لا قياس عن جزئيتين، و تشارك ما خلا الكائنة عن الممكنات في انه لا قياس عن سالبين، ولا عن صغرى سالبة كبرها جزئية (ص ٣٣ ط مصر) فتبصر.

١٩. قوله: «و ما يورد من الشبهة...» كتب العارف ابوسعيد إلى الشيخ الرئيس: اياك ان تعتمد على

بديهي الصدق، لأن العلم بالنتيجة موقوف على العلم بكلية الكبرى، والعلم بالكلية موقوف على العلم بحكم جميع أفراد الأوسط، التي من جعلتها الأصغر فلو استفيد العلم بالنتيجة من العلم بالكبرى، لزم الدور؛ فدفوع بأن الحكم يختلف باختلاف العنوان حتى يكون الموضوع بحسب وصف معلوم الحكم، وبحسب وصف آخر مجهولاً فيستفاد حكمه باعتبار وصف من العلم بحكمه باعتبار آخر، فإذا قلنا: «كل إنسان حيوان و كل حيوان حساس» أخذنا أفراد الحيوان الذي هو الحدة الأوسط بعنوان الحيوان لا بعنوان الإنسان و مجانساته فلا دور و لامصادرة، و يختلف الأحكام باختلاف العنوانات اختلافاً يَبْيناً. وإِنما بالنظر والكسب صدق نتائج الأشكال الأخر كما يأتي أنه بالخلف، أو بالرد إلى الأول، أو غير ذلك. ثم ضروب الشكل الثاني المنتجة أيضاً أربعة: فالضرب الأول مؤلف من كلتين صفراهما موجبة ينتج سالبة كلية، مثل: «كل إنسان ضاحك ولا شيء من الفرس ضاحك فلا شيء من الإنسان بفرس».

مباحث المعقول فإن أول البديهيات الشكل الأول وفيه دور لأن ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه، ولا نصير كبراه كلية حتى يكون الأكبر صادقاً على الأصغر لأن الأصغر من جملة أفراد الأكبر.

و اجاب الشيخ بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر اجمالاً، والمقصود من النتيجة حصولها تفصيلاً، انتهى

و بما يوجب التعجب في المقام ان ابا سعيد ابدع هذه الشبهة، وعجز عن جوابها و كتب الى الشيخ ما كتب؟!

والشبهة المذكورة مردودة على وجه آخر أيضاً غير الوجه المذكور بالاجمال والتفصيل فراجع الى الدرسين ١١٨ و ١١٩ من كتابنا دروس معرفت النفس (ص ٣٩١-٤٠١ ط ١). ونجد في الأول منها حواراً طريفاً وقع بين الملائخيل القزويني والملا ميرزا الشيرازي في الدور و جوابه حول الشكل الأول.

ثم المصنف -ره- نقل السؤال والجواب المذكور في الكتاب من شرح المطالع. و تذكر ما افاده سابقاً في بعض احكام الموضوع من ان الحكم في المحصورة ايضاً جرى - الى آخر الايات حتى يمينك في ادراك جواب الشيخ ثم تأمل في الجوابين لترفع الاثنيّة في البين.

والثاني من كلتين صفراهما سالبة ينتج أيضاً سالبة كَلَّتة مثل: «لاشيء من الفرس بضاحك و كل انسان ضاحك، فلا شيء من الفرس بانسان».

والثالث من صفري موجبة جزئية و كبرى سالبة كَلَّتة مثل: «بعض الحيوان ضاحك ولا شيء من الفرس بضاحك، فبعض الحيوان ليس بفرس».

والرابع من صفري سالبة جزئية و كبرى موجبة كَلَّتة مثل: «بعض الحيوان ليس بضاحك و كل انسان ضاحك، فبعض الحيوان ليس بانسان».

سالبتين كَلَّتة و جزئية مفعول مقدم هذه أي الضروب الأربعة المذكورة مستتبعة أي منتجة كما علمت في الأمثلة. وليس ههنا نتيجة موجبة لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين^{٢٠}. بالخلف أي دليل إنتاج هذه الضروب لهاتين السالبتين أمور: منها الخلف، سيما في ضرب لا يتطرق انعكاس مستوفٍ للشرائط الأخرى كما في الضرب الرابع لأن كبراه تنعكس إلى الجزئية؛ ولا قياس عن جزئيين، و صفرا لا تنعكس.

٢٠. قوله: «لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين» وذلك لأنها فرعها فلا تقوى عليها. نسب إلى ابن سينا هذان البيتان:

تعمس الزمان فساناً في إحشائه	بعضاً لكل مفضل ومبجل
وتراه يمشق كل رذل ساقط	عشق النتيجة للأخس الأرذل
وقال آخر:	

لا تخجلن سوى كرامة معشر	فالسعرق دساس من الطريقين
أولست تنظر في النتيجة أنها	تبسح الأخس من المقدمتين

قال المحقق الطوسي في منطق التجريد: والنتائج تابعة لأخس المقدمات في الكم مطلقاً، والكيف إذا لم يتركب جهاتها.

وفي شرحه الجوهر النضيد: ذكر القدماء أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين لأنها فرعها فلا تقوى عليها وهذا صحيح في الكم فإن إحدى المقدمتين إذا كانت جزئية كانت النتيجة كذلك. وأما في الكيف فأنما يصح لو كانت السوالب بسيطة، أما إذا كانت مركبة فقد يكون النتيجة موجبة. وأما في الجهة ففيه تفصيل يأتي في المختلطات (ص ٨٩ ط ١ من المطبوع على الحجر).

فبيان الخلف فيه أنه لو لم يصدق «بعض الحيوان ليس بإنسان» لصدق نقيضه وهو: «كل حيوان إنسان»، و يضم إلى الكبرى يجعله صغرى فينتج من الأول ماينافي الصغرى ومنها عكس الكبرى ليرتد إلى الشكل الأول كما قلنا؛ أو بعكس كبرى يرجع للأول لينتج النتيجة المطلوبة. و منها عكس الصغرى ليرتد إلى رابع الأشكال، ثم يفعل مايفعل كما قلنا؛ أو عكس صغرى رابع ثم لترتيب و مطلوب أي نتيجة^{٢١} عكس يعني نجعل عكس الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليصير شكلاً أولاً ينتج نتيجة تنعكس إلى النتيجة المطلوبة؛ وذلك فيما يكون عكس الصغرى كلية ليصلح لكبروية الشكل الأول؛ و هذا في الضرب الثاني فأن السالبة الكلية تنعكس كنفسها. وأما الضربان الأول والثالث فالصغرى فيها موجبة لا تنعكس إلا جزئية. و فيها مانع آخر. و أما الرابع أي الضرب الرابع فصغراه سالبة جزئية لا تنعكس. من مطلق الأنوار نوره الشمس في هذا المصراع إشارة إلى ما قلنا: إن الأفكار معدة و فيضان العلم أنها هو من عالم الذكر الحكيم؛ و لا مفيض في الحقيقة إلا الله. و نوره، ضميره يعود إلى المطلق. والمراد نور العلم، والعلم نور^{٢٢} يقذفه الله في قلب من يشاء.

٢١. قوله: «و مطلوب أي نتيجة» قال الشيخ في النجاة: واللازم مادام لم يلزم بعد، بل يساق إليه القياس يسمى مطلوباً؛ فاذا لزم سمي نتيجة (ص ٢٣ ط مصر).

و قال آخر: القول اللازم من القياس يسمى مطلوباً أن سبق منه إلى القياس، و نتيجة أن سبق من القياس إليه.

و قال آخر: القول اللازم باعتبار حصوله من القياس يسمى نتيجة، و باعتبار استحصاله منه مطلوباً.

و هذه الوجهة يقرب بعضها من بعض فمن حيث أن المقدمتين بمنزلة الوالدين فالخاصل منها نتيجة، و من حيث أن الغرض من تركيب القياس و تأليف المقدمات هو استحصال المطلوب فالخاصل مطلوب. كيف كان والخطاب سهل.

٢٢. قوله: «والعلم نور...» بعض من حديث، تمامه: قال رسول الله — صلى الله عليه وآله —: ليس العلم بكثرة التعلم، بل هو نور من عند الله يقذفه في قلب من يحب فيتفصح فيشاهد الغيب و يشرح

ثم ضروب الشكل الثالث ستاً أنت و تجريد الست باعتبار تأويل الضرب إلى المرتبة ونحوها منتجة لموجب و سالب كما مضت في الشكل الثاني أي دليل انتاج الضروب الستة هاتين النتيجةين مثل الدليل في الثاني من الخلف، أوعكس الصغرى، أوعكس الكبرى — إلى آخره —. والنتيجة في هذه الضروب أنماهي الجزئي تقع لا غير. فالضرب الأول مؤلف من موجبتين كلتین ينتج موجبة جزئية كقولنا: «كل إنسان حيوان، و كل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق». و يتبين بعكس الصغرى ليرتد إلى الأول. ولا ينتج كلياً لاحتمال كون الأصفر جنساً للأوسط، والا كبر فصله، كما في هذا المثال.

والثاني من كلتین كبراهما سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرس فبعض الحيوان ليس بفرس». و يتبين هذا بعكس الصغرى ليرجع إلى الأول. ولا ينتج كلياً لاحتمال كون الأصفر جنساً للحدتين الآخرين كهذا المثال. وإذا لم ينتج هذان الضربان اذان هما أخض من البواقي كلياً لم يُنتِج البواقي.

والثالث من صغرى موجبة جزئية، و كبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية كقولنا: «بعض الحيوان إنسان و كل حيوان جسم فبعض الإنسان جسم». و يتبين بعكس الصغرى.

والرابع من صغرى موجبة كلية وكبرى موجبة جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا: «كل حيوان حساس و بعض الحيوان إنسان ينتج بعض الحساس إنسان». و يتبين بعكس الكبرى وجعله صغرى وعكس النتيجة.

والخامس من صغرى موجبة كلية و كبرى سالبة جزئية ينتج سالبة جزئية

→ فيحتمل البلاء. قيل: هل لذلك من علامة يا رسول الله؟ قال — صلى الله عليه وآله وسلم — التجافي عن دار الفروع والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله (المبين ص ٤٠٠ ج ١ ط ١).

كقولنا: «كل حيوان حساس وبعض الحيوان ليس بانسان فبعض الحساس ليس بانسان». ويتبين بالخلف فإنه لو لم يصدق «بعض الحساس ليس بانسان» لصدق نقيضه وهو «كل حساس إنسان»، ويضم إلى الصغرى ويقال: «كل حيوان حساس وكل حساس إنسان فكل حيوان إنسان»، وهو يناقض الكبرى الصادقة فيكون محالاً.

والسادس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية كقولنا: «بعض الحيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بحجر فبعض الإنسان ليس بحجر». ويتبين بعكس الصغرى والخلف أيضاً فإنه لو لم يصدق «بعض الإنسان ليس بحجر» لصدق نقيضه وهو «كل إنسان حجر»، ويضم إلى الصغرى ويقال: «بعض الحيوان إنسان وكل إنسان حجر» ينتج ما يناقض الكبرى الصادقة، فنقيض النتيجة باطل فالنتيجة حقة لأن الصغرى مفروضة الصدق، والهيئة بديهية الإنتاج. والخلف يجري في الضروب الستة كلها فيؤخذ نقيض النتيجة ويجعل لكليته كبرى، وصغرى القياس لإيجابه صغرى لينتج من القياس الكامل الذي هو الشكل الأول ما ينافي الكبرى. ورابعاً^{٢٣} من الأشكال ينشأ بعد عن الطبع ندع وتكتفي بدلالة الشرط إجمالاً. فارجع في بيان ضروبه ودليل إنتاجها ونحو ذلك إلى كتب القوم. ذوالشرفين الإيجاب والكلية والأخص وهما الأول من الثالث إذ عقم كلية أي

٢٣. قوله: «ورابعاً ينبوع الطبع ندع» الشكل الرابع منسوب إلى جالينوس الطبيب. ولذا يقال للشكل الرابع: الشكل الجالينوسي. وقال الشيخ في الفصل الرابع من ثمانية قياس الشفاء: «فقد ألفوا قسماً رابعاً وفاضل الأطباء يذكر هذا (ص ١٠٧ ج ٢ ط مصر) ويعني بفاضل إطبائ جالينوس. وتقدم ما في شرح المطالع من أن الشكل الرابع قد أسقطه الفارابي والشيخ عن الاعتبار وبعضهم عن القسمة أيضاً. وفي أساس الاقتباس للمحقق الطوسي: بعضى از منطقين او را پيفكنند بسبب بعدش از طبع، وبعضى شكل اول و چهارم را بجهت يك شكل كرده اند.

نتيجة كلية كما مرّ كيف الأحسن والأعم^{٢٤} لا يكونان عقيمين؟ وإنا أخرناه إذ يجري في غير الثالث ولو بالتنظير.

غوص في القياس الإفتراضي الشرطي

الإفتراضي الشرطي ما ألف من متصلي شرط أو منفصلي شرط أبين من الإبانة تتم به البيت. فالمتصلتان كقولنا: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجوداً فالعالم مضىء، فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضىء».

والمنفصلتان كقولنا: «دائماً إما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً، ودائماً إما أن يكون الزوج زوج الزوج^{٢٥} أو يكون زوج الفرد، يُنتج دائماً إما أن يكون العدد زوج الزوج أو يكون زوج الفرد أو يكون فرداً».

أو اتصال بانفصال ارتباط أي ألف من متصلة ومنفصلة، مثل: «كلما كان هذا ثلاثة فهو عدد و دائماً إما أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً، ينتج كلما كان هذا ثلاثة فداًماً إما أن يكون زوجاً أو فرداً» أو واحد من ذين أي الإتصال والانفصال بالحملي اختلط أي ألف من حمليّة ومتصلة مثل: «هذا إنسان وكلما كان الشيء إنساناً كان حيواناً ينتج هذا حيوان» أو من حمليّة ومنفصلة مثل: «هذا عدد وداًماً إما أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً فهذا إما أن يكون زوجاً أو فرداً».

القياس الإستثنائي

ثبُت في استثنائهم مقالي منه استثنائي اتصالي ومنه الإستثنائي الانفصالي وأول

٢٤. قوله: «كيف الأحسن والأعم» الأحسن بالسين وقد حُرقت السين في الطبعة السالفة بالصاد.

٢٥. قوله: «إما أن يكون الزوج زوج الزوج...» زوج الزوج عدد زوج نصفه زوج أيضاً كسبعة عشر فإنها زوج ونصفها و هو الثمانية أيضاً زوج، وزوج الفرد عدد زوج نصفه فرد كمشرة فإنها زوج ونصفها خمسة فرد، فالأول زوج الزوج، والثاني زوج الفرد.

أي الاستثنائي الإتصالي ألف من شرطية وحلّة — كما قلنا — مع نلو كلمة لكن وهو الحملية كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة» ينتج في الشرطي الإتصالي أي في القياس الاستثنائي الإتصالي وضع المقدم ورفع التالي، ثم الاحتمالات المتصورة في انتاج الاستثنائي أربعة: وضع كل ورفع كل؛ فإن كانت الشرطية منفصلة فسيأتي تفصيلها؛ وإن كانت متصلة ينتج احتمالان وضع المقدم ينتج وضع التالي لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم، ورفع التالي ينتج رفع المقدم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم. وأما رفع المقدم فلا ينتج رفع التالي، ولا وضع التالي وضع المقدم لجواز كون اللازم أعمّ مثل: «إن كانت النار موجودة كانت الحرارة موجودة». فلا يلزم من انتفاء النار انتفاء الحرارة، ولا من وجود الحرارة وجود النار. ثم في الانفصالي أي في الاستثنائي المؤلف من المنفصلة الحقيقية فه أي انطق بأربع من النتائج من أربع من الصور نتيجه أي هذه نتيجه إذ وضع كل من المقدم والتالي ينتج رفع جزء آخر وكذا عكسه أي رفع كل منها ينتج وضع الآخر، كقولنا: «إما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً، لكنّه زوج فليس بفرد، ولكنّه فرد فليس بزوج، ولكنّه ليس بزوج فهو فرد، ولكنّه ليس بفرد فهو زوج». والتبجيتين الإثنتين اعتبر في انفصالي منع جمع ينتج وضع كل من جزئيه رفعاً أي رفع الجزء الآخر لامتناع اجتماعهما، مثل: «إما أن يكون هذا شجراً أو حجراً لكنّه شجر فليس بحجر، ولكنّه حجر فليس بشجر». ولا ينتج رفع كلّ وضع الآخر لعدم امتناع الخلق منها و في انفصالي منع خلوي ينتج رفع كلّ من جزئيه وضعاً أي وضع الآخر لامتناع الخلق عنها، مثل: «هذا الشيء إما لا شجر أو لا حجر لكنّه ليس بلا شجر فهو لا حجر، أو لكنّه ليس بلا حجر فهو لا شجر» ولا ينتج وضع كلّ رفع الآخر لعدم امتناع الاجتماع.

قياس الخلف^{٢٦}

هو الذي يبين فيه المطلوب من جهة كذب نقيضه؛ فيقال: لو لم يكن هذا حقاً لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين، لكن نقيضه غير صادق فيكون عينه حقاً، كما علمت جريانه فيما سلف. وإليه اشرنا بقولنا: وضع للمطلوب برفع للنقيض يكتنف خُلف أي قياس خلف. ويسمى^{٢٧} به لأنه يؤدي إلى خلاف المقرر والمفروض. أو لأنه ينتقل فيه الى المطلوب من خلفه وورائه أي نقيضه. وهو خلاف المستقيم قد عرف أي دليل الخلف يقال لمقابلته الدليل المستقيم. وقياس الخلف بالحقيقة^{٢٨} ينحل إلى

٢٦. قوله: «قياس الخلف» في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: الخلف بالفتح وسكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ويقابله القياس المستقيم. (ص ٤٤٠ ط ١ كلكته).

وفي جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: الخلف بالضم وسكون اللام بطلان ودروغ ووعده را بخلاف نمودن. وبالفتح وسكون اللام الورا. وعند المنطقيين هو اثبات المطلوب بإبطال نقيضه. وقياس الخلف هو القياس الذي يقصد به اثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ويسمى بالخلف ايضاً بفتح الخاء وسكون اللام.

وقيل: انما سمي هذا القياس بالخلف لأن المتمسك به يشبه مطلوبه لاعلى الاستقامة بل من خلفه. ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق الى المطلوب ابتداء أي من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم، كأن المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على الاستقامة.

والجمهور على أن ذلك القياس انما سمي خلفاً أي باطلاً لا لأنه باطل في نفسه بل لأنه ينتج الباطل. ولعل هذا مبني على أن الخلف عندهم بالضم قافهم. انتهى ما اردنا نقله من الجامع. والمحقق الطوسي في شرحه على الاشارات اختار الخلف بالفتح والسكون كما سيأتي نقل كلامه في ذلك

٢٧. قوله: «أي قياس خلف ويسمى به...» على الوجه الاول يصح الخلف بالضم، وعلى الثاني صريح بالفتح.

٢٨. قوله: «وقياس الخلف بالحقيقة...» كما في الفصل الرابع من النج الثامن من منطق الاشارات

قياسين: قياس اقتراني، وقياس استثنائي كما قلنا: من اقتراني والاستثنائي قياس خلف ذواتلاف جائي هكذا: لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، وكلما ثبت نقيضه ثبت محال يُنتج لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال لكن المحال غير ثابت فيثبت المطلوب.

→ حيث قال الشيخ: قياس الخلف قياس مركب من قياسين أحدهما اقتراني والآخر استثنائي الخ. و قال المحقق الطوسي في الشرح: ان الشيخ افضل الدين محمد بن حسن المرقى المعروف بالقاشي - رحمه الله - ذهب الى أن هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب، و يحتاج في بيان لزوم تأليها لمقدمها إلى حلية مسلمة. مثلاً المطلوب هو ليس كل ج ب، والحلية المسلمة هي كل ب د، و مقدم المتصلة هو كل ج ب. فنقول: لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د. وذلك لكون هذا المقدم مع الحلية المسلمة منتجاً لهذا التالي، ثم يستثنى نقيض التالي بقولنا: ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب وهذا وجه تحليله. والحاصل أن الخلف هو اثبات المطلوب بإبطال لازم نقيضه المستلزم لإبطال نقيضه المستلزم لاثباته.

وربما لا يحتاج فيه إلى تأليف قياس لبيان التالي. مثلاً إذا كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام، وكانت المقدمة المسلمة هي كل ب إلا دائماً بل مادام ب فقلنا لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه بعض ج ب دائماً لكنه مما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة فهي ليست بحقة فالمطلوب حق.

والخلف اسم للشيء الردي والمحال ولذلك سمي القياس به. وهذا التفسير أشبه مما يقال: انه سمي به لأنه يأتي المطلوب من خلفه أي من ورائه الذي هو نقيضه. وهذا قد ذكره الشيخ في مواضع أخر.

و هو - أي قياس الخلف - يقابل المستقيم، فالقياس المستقيم يتوجه إلى إثبات المطلوب الأول بوجهه، و يتألف مما يناسب المطلوب، و يشترط فيه تسليم المقدمات، أو ما يجري مجرى التسليم، والمطلوب فيه لا يكون موضوعاً أولاً. والخلف لا يتوجه إلى إثبات المطلوب أولاً بل إلى إبطال نقيضه، و يشمل على ما يناقض المطلوب، و لا يشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت، ويكون المطلوب فيها موضوعاً أولاً ومنه ينتقل إلى نقيضه.

غوص في الاستقراء والتمثيل

وإذ تعليلي فرغت عن أنتم الحجج وهو القياس إذن إلى استقراء وتمثيل وهما القسمان الآخران من الحجة أجي وأقول في تعريف الاستقراء: حكم بتحريك الفك الأسفل عند المضغ. مثلاً على الكلي كالحيوان بالمشاهدة أي بمشاهدة الحاكم أفرادها كالإنسان والفرس والبقر وغيرها مما صودف فهذا استقراءهم قد حدده أي عرفه.

ثم الاستقراء قسمان تم مخفف تام إذ الحكم جميعاً شمل واشتمل على الحصر كقولنا: «الحيوان والنبات والجماد متحيز، فكل جسم متحيز». وكذا «الحيوان الناطق حساس، والحيوانات الغير الناطقة حساسة، فكل حيوان حساس». وناقص إذا بالاكتر يدل كما في المضغ يعطى اليقين التام أي الاستقراء التام إذ قياس مقسم المرجع والأساس أي مرجعه إلى قياس مقسم، والقياس مفيد اليقين؛ إذ نظمه في المثال الأول: «أن كل جسم إما حيوان أو نبات أو جماد، وكل حيوان أو نبات أو جماد متحيز فكل جسم متحيز». وفي الثاني: «كل حيوان إما ناطق أو غير ناطق، وكل ناطق حساس، وكل غير ناطق من الحيوان حساس، فكل حيوان حساس». فإن كان الحكم لم يشمل الجميع فهو الاستقراء الناقص. والناقص ظناً حدى أي دعا لم يتبع في الحكمة إذ لا يعبأ بالظن فيها؛ ولهذا فالمتبع فيها البرهان المفيد لليقين ومثل المضغ وعي أي سمع. فهو مثال الاستقراء الناقص إذ يمكن أن يكون في الحيوانات التي لم نصادفها ما لم يتحرك فكه الأسفل عند المضغ كما يقال: إن التمساح يحرك فكه الأعلى عند المضغ.

وأقول في تعريف التمثيل: تشريك جزئي لجزئي لما يجمعها في الحكم تمثيلاً ساء. وقد يقال:

التمثيل تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينها ليثبت في المشبه، الحكم الثابت في المشبه به المعلن بذلك المعنى، كقول بعض المتكلمين: «العالم مؤلف فيكون

حادثاً كالبيت»؛ وقول الفقهاء — و يسمونه قياساً^{٢٩} —: النبيذ حرام لأن الخمر حرام»، وعلّة الحرمة الإسكار وهو متحقق في النبيذ؛ فالصورة التي كان الحكم فيها ثابتاً بالإتفاق كالبيت والخمر تسمى أصلاً، والآخرى كالعالم والنبيذ فرعاً، والمعنى المشترك علّة وجامعاً كالتأليف و كالإسكار، ومثل الحدوث والحرمة حكماً. فالتشليل التام لا يذفيه من أربعة حدود: الأصل والفرع والجامع والحكم.

و يشتون تعليل الحكم بالجامع بطريقتين: الأول الدوران و يسمى بالطرد والعكس وهو التلازم وجوداً و عدماً فإنّ المعنى الجامع كالتأليف حيثما تحقق كما في البيت، وما يقوم مقامه كان مقروناً بهذا الحكم أعني الحدوث؛ وبالعكس أي حيث انتفى، انتفى.

وزيف بأنه يقتضي علّة كلّ من الجامع والحكم للآخر وهو محال.

والثاني التردد و يسمى بالسبر والتقسيم وهو أنهم يعدّون صفات الأصل، و يعدّون الحكم بكلّ كلّ؛ و يبطلونها حتّى يستقر على واحد. مثل أنّ علّة حدوث البيت إمّا التأليف، أو الامكان، أو الجوهرية، أو الجسميّة؛ وليس إلا التأليف. و علّة الحرمة إمّا الإتحاذ من العنب، أو الميعان، أو اللون المخصوص، أو الطعم المخصوص،

٢٩. قوله: «وقول الفقهاء و يسمونه قياساً» التسمية مأخوذة من الأثر لأن عدّة روايات ناطقة بالنهي عن العمل بالقياس ففي الكافي بإسناده إلى أبي شيبة الخراساني قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تردّهم المقاييس من الحق إلا بعداً و إن دين الله لا يصاب بالمقاييس.

وفيه بإسناده إلى إبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن السنة لا تقاس ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟ يا إبان إن السنة إذا قيست بحق الدين.

وفيه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن إبليس قاس نفسه بآدم فقال خلقتني من نار و خلقتني من طين فلوقاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك أكثر نوراً و ضياءً.

و كذا روايات أخرى في الباب اثبتنا بظانقة منها مع بيان مثا حولها في رسالة لنا في الإمامة المطبوعة مع سبع رسائل أخرى لنا باسم ثمان رسائل عربية (ص ٣٦٠ — ٣٦٥ ط ١).

وليس الإمكار.

وهذا أيضاً مزيف بأننا لا نسلم الحصر مع كثرة الأوصاف فلعلّ المناط شيء آخر
إذ ليس التريد بين النقيضين.

وإلى الطريق الأول اشرنا بقولنا: بالدوران وهو طرد و عكس. وإلى الطريق الثاني
بقولنا: أو بالسبر والتقسيم تريده بالجزء بدل، أو بالرفع خبر مبتدا محذوف دروا تحليل
الحكم بالجامع.





مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

کتابخانه و اسناد ملی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إنّ القياس إنّ يفد شيئاً خلا
فذاك شعري وإن تصديقنا
مع جزم إنّ يعتبر التسليم
برهان إنّ يعتبر الحق وحق
والعمدة البرهان والمغالطي
كلاهما في غرض القياس أم
ثم مقدمات برهان ترى
حدال يقين وهو القطع وبت
إنّ ضرورياتنا متت وذي
فإن ثلاثة السمع وور كفت
أولا في الإحساس إتما يستمد
فسم ما بالظهور حسيات
وان ينط بغير حس فالوسط
يدعي بفطريات أي قضايا
وإن يغيب واستعمل التجارب
عن فرقة تواطؤ الكذب امتنع

تصديق أي عجبنا وخيلا
ظنينا الخطابة حقيقنا
لا الحق فهو الجدل عندهم
إن لا يحق مغلطي بمحق
فالتفيع والضربذين استنبط
لنفسه كالمعلم بالشهد وسم
مسوقنة ضرورة أو نظرا
تصديق جازم مطابق ثبت
مرجع كسل النظريات خذي
في حكمها فالأوليات بدت
ظهرا وبطناً فالشاهدات عد
وانسب الى الوجودان بطنيات
إن لم يغيب عن درك ذي الأطراف قط
قياسها ممها بلاخياليا
فالتجريبات أو الخطاب
فالمستورات عند ذاتقع

ما بالقراين في الحسني سم
برهاننا باللم والإن قسم
وعكسه إن ولم أسبق
فالوسط الواسط الإثبات بكل
لم وقيل الآخر دليل
بحسب المعلات لمي قسم
وعلى بالذات لا بالمعرض
فالأوسط الفاعل للشيء كما
وأوسط من مدة أو غايته
وأوسط من صورة عليته
حق علوم الشيء من فاعله
سبب الأسباب من غير سبب
فاعل حق فاعل الهي
وعلة معلولها ساوت في
فيها على الأوسط الأكبر انعطاف
لا علة اخص من معلولها
غير السقيسية من قضايها
منها بدت ماهي مشهورات
كمثل ماعست به المصالح
أو خلق أو ملة قد استصح
أو واجب القبول لكن انتبه
من تلك مقبولات ما خوذات من
من الأولى كانتوا أفاضل السلف
من تلك ظنيات بالمعنى الأخص
يطرف بالليل فلان سارق
منها المسلمات حقت أو وهت

كجمل ما في الفلكيات حكم
علم من العلة بالمعلول لم
وهو بإعطاء اليقين أو ثبوت
إن ذاعلى الثبوت واقعا يدل
درج التلازم هنا سبيل
من علم القوام أو خارج لم
فروقها العلم الإلهي يضي
تسخن من متى نار علما
كالموت من ضدية أو غنيته
كاشف ذها إذ بها فمليته
دلالة الحق على جموله
به الوجود بالشرائر وجب
يكشف ذاته له كما هي
برهانه المطلق أخذها اصطناعي
فالإن من حدود لم ائتلف
بل جهة ذي العلل مشمولها
ست كتلك وهي للبقايا
عليها الآرا متطابقات
كالعدل جيد وجور يقبح
أو الحمية وغيرها قبح
بجهة العموم الاعتراف به
كان نبيا أو حكما ائتمن
أو السنين هم أمثال الخلف
كراجح لا جزم مثل ما نقص
ولم يخالطنس فلان سارق
من خصم أو قيل بعلم ثبتت

من تلك ما يدعى بوهبيات
 كالقبيل في المجرّد زماني
 فالوهم تابع ذوي الأوضاع
 والعقل يقف في مبادي ما اقتنص
 يخاف من ميت جاد عادله
 منها المسمى بالمشبهات
 غيلا لنا التي ما انرت
 فالجدل مؤلف ممّا اشتهر
 وجدل بهجة حسناء
 والغرض الإقحام للخصام
 والقائس الخطيب فلقائما
 والظن الأعلى ما بمقبولات
 على المحيّلات للشعراحتواء
 ومن هنا لبعض بعض أوقع
 والغرض الترغيب والترهيب
 ألف من وهمية مفساطي
 أو ذوائف من مشبهات
 والغرض التحرز والإبتلا
 والشغب والفسطة تحت السط
 والسفطي مبرهنا تماثلا
 أنواعها الثلاث عشرة كما
 ليسام الانعكاس والمصادرة
 كذلك الاشتراك في الحال ثبت
 وسوء تأليف وتبكييت وما
 وما بتركيب تمنوط نفسه
 جمع المسائل بإحدى مسئلة

حكم على العقلي بحتيات
 والافوق وضعي كذا مكاني
 يحسب نور القاهر الشعاعي
 واذ إلى النتيجة جاء نكص
 وغسق والتلب لا تأثير له
 بأولييات ومشهورات
 تصديقا إلا قبضا أو بسطا ثبت
 أو ما تسلّمت له ممّن شجر
 ماهو من عسودة الآراء
 أو كان إقناع رذي الأفهام
 لا سيما ظنّ يكون شائعا
 والغرض تمريين تهذيبات
 بالشجع والقافية زادرواء
 من الخطياني والكتاب يتسبع
 ولو بكاذب به تعجيب
 من خالص الوهمي أو غلط
 ووجه تشبيهه لكلّ ات
 لرغم له حبذا سلاملا
 وشأنه التمويه والحكم الشطط
 وشاكل المشاغي مجادلا
 قد ضبطوها من كلام القدماء
 ثم اشترك لفظة بالجوهرية
 ذاتية وعرضية بدت
 سوء اعتبار الحمل على فاعلها
 تركب المفصل كسعره
 ووضع ما ليس بعملية عملية

وأخذ ما بالعرض مكان ما
اذ جاء من ناحية اللفظ الغلط
واللفظ بالإفراد والتركيب
تركب بنفسه التغليب أم
تركيبك المفضل الثاني كهو
كخمس زوج وفرد فرقاً
إن في قضية فذلك انقسم
وما بشرط فكما شرطاً أخل
سوء اعتبار الحمل مع ما بالعرض
أوفي قضايا وهي الموزع
كمثل الإنس وحده خجلان
هذا الذي سماء جمع عادله
ولتي هي القياس فالغلط
في مدة القياس أوفي صورته
كمثل ماسوى الضروب المنتجة
ذي سوء تباليف ورم برهاناً
أوفي القياس بقياسه الى
إن نسبة ذي صرفة المغايبة

بالبذات ما بالبذات هذي اختنا
أوجا بتاليف المعاني المختلط
أبدي أوالإعجام والتمريب
من ظن كونه وفقده استتم
مهيندس وجيتد وضته
وما بتاليف المعاني علنا
لما بشرطها فوهم العكس تم
أوغير هذا الشطر في مشواه حل
مكان ما بالبذات من ذين اتهمض
إلى التي ليس قياساً جمع
وكل خجلان هو الحيوان
جمع المسائل بأحدى مسئلة
إما لدى القياس نفسه فقط
وغلط في الصورة يكثرت
في التلة المغلطة مستخرجة
وسوء تبيكيت سواه كانا
مطلوبه فخلف وضع حصلا
كما اتحدتتها المصادرة

غوص في الصناعات الخمس

كما أنَّ للقياس أقساماً بحسب الصورة من الإقترانيات، والإستثنائيات، كذلك له أقسام بحسب المادة من الصناعات الخمس^١. فأشرنا إلى وجه الضبط بقولنا: إنَّ

١. قوله: «كذلك له أقسام بحسب المادة من الصناعات الخمس» المادة هي أساس القياس، والبحث عن صناعات الخمس من أمهات المسائل المنطقية، والبرهان من الصناعات هو شمسية القلادة الميزانية. والتأليف المسمى بالشكل ميتين عليه ومما افاد وإجاد الشيخ —رحمة الله تعالى عليه— في قياس الشفاء: أن الاستدلال صنعة ما تؤذي إلى غرض. وكل صنعة فانها تتعلق بمادة و صورة، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة؛ فربما كانت الصورة فاضلة ولم تكن المادة فاضلة كما يتفق أن يبنى البيت من خشب نخروطين سيخ، ثم يبنى حقه من الشكل والرسم، ولا يعني ذلك، ولا يبلغ به الفرض الأقصى من الارتفاع به، والسبب فيه رداءة مادته.

وربما كانت المادة فاضلة، لكن الصورة غير فاضلة كما يتفق أن يبنى بيت من خشب صلب و حجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه و وضعه و هندامه و شكله، فيعدم فائدة استجادة خشبه و حجارته لاستفاد صورته.

وربما اجتمع الامران جميعاً.

فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة: إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق

القياس إن يُفقد شيئاً خلا تصديق أي تعجبنا وختيلاً كلمة أي تفسير لشيء. أي إن لم يُفقد شيئاً سوى التعجب والتخيل فذاك قياس شمري وإن يُفقد تصديقاً ظنياً فذاك القياس هو الخطابة حالكونه حقيقة بها. و مع إفادته جزم إن يعتبر التسلم، أو عموم الاعتراف لا الحق وهو الجدل عندهم. و برهاناً إن يعتبر الحق وحق في الواقع. و إن لا يحق في الواقع فهو سفسطي يمتحق أي محق مزهوق. والمعدة في الحكمة البرهان. و المغالطي من الأقيسة فالتفح الحقيقي وهو إصابة الحق والضري الإحتراز عن الضر الحقيقي بذين أي البرهان والمغالطة استنبط كلاهما في غرض القياس أم أي قصد لنفسه كالعلم بالشهد ليطلب، هذا ناظر إلى البرهان. وسم أي وكالعلم بالسم ليجتنب، هذا ناظر إلى المغالطة؛ بخلاف الصناعات الثلاث الأخر فأنها مقصودة لغيره؛ فإن الجدل للإفحام وحفظ النظام؛ والخطابة للتخطي في الطريق وأرشاد من هو بالحق القراح لا يلقى وبها يتشبت من الخلق بأجوده وأمنته وهي المدعوة بلسان القرآن بالموعظة الحسنة كما عبر عن أشرفها وهو البرهان بالحكمة؛ والشمري لكسر سورة الاستبعاد والترغيب بالتخييل والتعجب لمن ليس له بقدر من العلم اليقيني نصيب.

→ أي غير حق وغير بين، وعلى غير ما يجب أن يكون، فإن أوقع عليه تأليف حسن و رصف فاضل لم يغن في التوصل إلى الغرض.

وأما من جهة أن نفس التأليف بوجب شوق الذهن إلى الغرض وإن كان ما عنه التأليف فاضلاً حقاً. وأما لاجتماع الشئيين جميعاً.

وكما أن الصانع يلزمه أن يعرف أي الصور نافعة في غرضه، وأنها غير نافعة، وأي المواد حكمة، وأنها متوسعة، وأنها واهية؛ كذلك المستدل يلزمه أن يعرف حال التأليف منتجها وعقيمتها، و حال ما عنه التأليف.

والغرض في الاستدلال حصول علم أو تسليم أو ظن على سبيل اكتساب. والمؤذي المعتمد عليه هو القياس. ومادة القياس هي مصلقات، أو أمور في حكم مصادقات سلف بها التصديق. وصورة القياس هي الرصف والتأليف الذي يقع فيها. (ج ٢ ط ١ مصر ص ٦ و ٧)

البرهان

ثم مقدمات برهان و مادته. والمقدمة ههنا هي القضية التي جعلت جزء حجة قياساً كانت، أو استقراءً، أو تمثيلاً ترى وتعلم موقفه ضرورة أو نظراً أي إيقاناً ضرورياً كان أو كسبياً. وفي صيغة الجمع إشارة إلى أن المعبر في البرهان أن يكون جميع مقدماته يقينية بخلاف غيره إذ يكفي في كون القياس مغالطياً مثلاً أن يكون إحدى مقدماته وهنية وإن كانت الأخرى يقينية، نعم يجب أن لا يكون فيها ماهو أدون مما يعتبر فيها وإلا فيلحق بالأدون؛ فال مؤلف من مقدمة مشهورة ومن مخيلة لا يُسمى جدلياً بل شعرياً. وحذا اليقين وتعريفه وهو القطع وبث أي اليقين مساوقها أنه تصديق جازم مطابق ثبت فباعثار التصديق لم يشمل الشك والتخيل والتوهم و سائر التصورات، وباعتبار الجزم خرج التصديق الظني وباعتبار المطابقة خرج الجهل المركب، وباعتبار الثبات التقليد.

غوص

إن ضرورتنا ست وذي أي الست سبباً الأوليات مرجع كل النظريات خذي لاستحالة الدور والتسلسل فالبدييات يُدور كل أثمار النظريات؛ وإليها تنتهي كل اليقينيات؛ وهي نعم موهبية أعطاها الله تعالى لكل العقول الهيولانية^٢، وبها صارت

٢. قوله: «اعطاها الله لكل العقول الهيولانية...» يعني بالعقول الهيولانية النفوس الانسانية المستعدة لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة. فاعلم أن قوى النفس النظرية بحسب مراتبها تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة، والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضاً بحسب الشدة والضعف لأن الاستعداد اما ضعيف او متوسط او شديد بحسب مراتب الأمزجة، فبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة؛ ووسطها كما يكون لأمي في سن الترعص المستعد لتعلم الكتابة ومنهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن

عقولاً بالملكة، إذ التخالف بين هاتين المرتبتين من العقول كالتقابل بين العدم والملكة إذ في مرتبة العقل الهولاني قوة و عدم، وفي هذه المرتبة الثانية فعليات وملكات لقوى وأعدام إلا أن العقول إن لا تلتفت إلى هذه القوة ولا تكتسب فاربحت تجارتهم، بل لا تدخل تحت إطلاق «الكاسب حبيب الله».

ثم اشرنا الى وجه ضبط للست بقولنا: فإن ثلاثة التصور أي تصور المحكوم عليه و به والنسبة الحكيمية كفت في حكمها أي حكم الضرورية، أو الثلاثة. وهذا أولى من عبارة بعضهم: إن كنى تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكيمية لعدم شمولها الشرطية فالأوليات بدت فالأولي هو الذي يكون تصور طرفيه وإن كان بالكسب كافياً في الجزم بالنسبة بينهما، ولا يتوقف فيه أحد، ولا يثنى إنكاره إلا لمن لا يتصور الحدود؛ كالحكم

→ يكتب متى شاء.

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلاً هولانياً تشبهاً بإياها بالهول الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعملة لقبوها وهي حاصلة لجميع اشخاص عن نوع في مبادئ فطرتهم. وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة، وهي ما يكون عند حصول العقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل العقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة. و مراتب الناس تختلف في تحصيل العقولات الثانية؛ فمنهم من يحصلها بشوق مائل نفسه إليها يعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك العقولات وهو من اصحاب الفكرة. ومنهم من يظفر بها من غير حركة من نفسه بل بسهولة إما مع شوق اولاً مع شوق وهو من اصحاب الخدس؛ وتكثر مراتب الصنفين. وصاحب المرتبة الأخيرة ذوقه قدسية.

وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلاً بالفعل، وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار العقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الإكتساب بالفكر أو الخدس. وهذه قوة للنفس. وحضور تلك العقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهولاني الى درجة العقل المستفاد قان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها. وقياس عقول الناس في استفادة العقولات الى العقل الفعال، قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الألوان الى الشمس. هذا ما حرره المحقق الطوسي في شرحه على الفصل العاشر من نفس الاشارات مع بعض زيادات ايضاحية مثلاً.

بأنّ التقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية، وأنّ الضدين لا يجتمعان في محلّ واحد شخصي مادي في زمان واحد. وإن كان فيه خفاء فلخفاء الأطراف مثل الممكن محتاج الى المؤثر فلعله لا يتصور الممكن بعنوان شيئية الماهية الخالية عن الوجود والعدم، وأنها مثل كفتي الميزان المتساويتين، وأنّ المتساويين ما لم يترجع أحدهما بمنفصل لم يقع. أولاً يكفي التصورات الثلاثة في الحكم فبالإحساس إقاماً يستمدّ ظهراً وبطناً أى بالحس الظاهر أو بالحس الباطن فالمشاهدات عند أي احسب. فسمّ ما بالظهور حسيات مثل الشمس مضيئة، وهذا الحيوان صائت، وهذا الورد عطر، والسكر حلوى، والنار حارة وانسب إلى الوجدان. أي سمّ بالوجدانيات بطنيات أي ما يدرك بالقوى الباطنة، أو بذواتنا مثل أنّ لنا شهوةً وغضباً وخوفاً وشجاعة، وكلمنا بذواتنا، وبأفعال ذواتنا. والأحكام الحسية جميعها جزئية فإن الحس لا يعطي إلا أنّ هذه النار حارة، وأما أن كلّ نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من المفارق بإعداد الإحساس ببعض الجزئيات إذ ليس في مُتة الحس الإطلاع على الكلّيات والإحاطة بكلّ الجزئيات وتمام ذاتياتها وعوارضها المشتركة.

إن قلت: قد يشبه في بعض الأوليات أنّه بالمشاهدة مثل حكنا بأنّ السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد.

قلنا: لو تحقق الافتقار إلى المشاهدة في الأوليات فهو لتصور الأطراف لا للتصديق إذ ربّما تكون الأطراف محسوسة، وقد قيل: من فقد حسّاً فقد علماً، بخلاف المشاهدات فإنّ التصديق والجزم بالنسبة فيها مفتقر إلى المشاهدة. وإن ينط أي يكون الحكم منوطاً ومتعلقاً بغير حسّ فالوسط الذي هو غير الإحساس إن لم يغيب عن درك ذي الأطراف قط يدعى بفطريات^٣ أي قضايا قياسها معها بلاخبيا. مثل الأربعة

٣. قوله: «يدعى بفطريات» وتسمى فطرية القياس أيضاً كما في منطق الشفاء (ج ٣ ص ٦٤ ط مصر).

زوج، فهي بديهة فطرية قياسها معها، وهو أنها منقسمة بتساويين و كل منقسم بتساويين زوج. وإن يقب الوسط واستعمل التجارب فالتجربيات تنعقد. مثل: السقمونيا مسهل للصفراء و هي منوطة بأمرين أحدهما تكرر المشاهدة، والآخر القياس الخفي، وهو أنه لو كان اتفاقاً لما كان دائماً ولا أكثرياً، ثم يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم. ومثلها المتواترات في الاشتغال على تكرار الاستماع والقياس الخفي كما قلنا: أو التخاطب عن فرقة نواطوء الكذب أي على الكذب امتنع فهذا الإمتناع هو المعتبر لاعدد مخصوص كالأربعين^٤ فالمتواترات عند ذائع كالحكم بوجود مكة و حاتم. ولا بد في المتواترات أن تكون عن أمر محسوس لا عن امر معقول. فالخاصل بالتواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس. فلو أخبرنا بالتواتر بل أطبق اهل العالم أن اجتماع النقيضين محال أوجائر مثلاً ما أفادنا يقيناً بمجرد أنه أمر عقلي، فلا تستعمل في العلوم العقلية المحضة بالذات. ها أي حكم هو بالقرائن فبالحدسي سم اذ يحصل بمشاهدتها للنفس حدس قوي موجب لليقين كجمل هافي الفلكيات حكم كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس بملاحظة اختلاف هيئاته من التشكلات البدرية، والهلالية والإخفاف بسبب قربه و بعده منها و حيلولة الأرض بينه وبينها.

و حدسياتك كتجربياتك ليست حجة على غيرك إذالم يحصل له ما حصل لك

٤. قوله: «فهذا الامتناع هو المعتبر لاعدد مخصوص كالاربعين» كلام حق صريح لا ريب فيه. قال الشهيد الثاني في البداية في علم الدراية: ولا ينحصر ذلك في عدد خاص على الأصح بل المعتبر العدد المحصل للوصف فقد يحصل في بعض الخبرين عشرة و اقل، وقد لا يحصل بمائة بسبب قربهم الى وصف الصدق و عدمه. وقد خالف في ذلك قوم فاعتبروا اثني عشر عدداً عدد النقباء؛ أو عشرين لآية المشرين الصابرين؛ أو السبعين لاختيار موسى عليه السلام لهم ليحصل العلم بخبرهم إذا رجعوا؛ أو ثلاثمائة وثلاثة عشر عدداً عدد اهل البدر. ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الجزافات. وأبي ارتباط لهذا العدد بالمراد وما الذي أخرجه عن نظائره مما ذكر في القرآن؟ (ص ١٢ و ١٣ من المطبوع على الحجر ط ١).

قلا يستعمل هذه القضايا في القياس الذي أردت به إفحام الخصم، أو إفادة اليقين للغير.

وفي شرح الإشارات للمحقق الطوسي — قدس سره — وجه ضبط لخصه المحاكم نقله باختصار توضيحاً لما ذكره هو:

«أنَّ القضايا إما أن يكون تصورات أطرافها كافية في حكم العقل أولاً، فإن كانت كافية فهي الأوليات؛ وإن لم تكف فإما أن يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل ويعينه على الحكم، أو يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية، أو يحتاج إليها معاً؛ فالأول هو المشاهدات لاحتياجها إلى ما ينضم إلى العقل وهو الإحساس.

والثاني وهو ما يحتاج إلى ما ينضم إلى القضية فلا شك أنَّ ما ينضم إلى القضية و يكون له دخل في تحقق الحكم يكون مبادي تلك القضية فلا يخلو إما أن يكون مبادي لازمة لها أو غير لازمة، فإن كانت لازمة فهي قضايا قياساتها معها فإنها قضايا متى تصور أطرافها يحصل عند العقل قياس مرتب منتج لها. وإن كانت غير لازمة فلا يخلو إما أن يكون حصول تلك المبادي بسهولة أو بصعوبة، فإن كان حصولها بسهولة فهي الحسنيات لأن مباديها تقع في العقل مترتبة وينساق الذهن إليها بلا طلب وإكساب، وإن كان حصولها بعسر فهي النظريات وليست من المبادي.

والثالث إما أن يكون حصوله بإحساس السمع فهي المتواترات، وإما أن لا يكون وهي المجربات؛ و كل منها يحتاج إلى ما ينضم إلى العقل وهو استماع الإخبار في المتواترات وتكرّر المشاهدة في المجربات، وإلى ما ينضم إلى تلك القضايا وهو القياس الحق كما يقال: لو لم يكن كذلك لما كان دائماً أو أكثرية فهذه ستة أصناف» (انتهى).

في البرهان اللّميّ والآتيّ

برهاننا باللّم والآت قسم فإ هو عِلْم من العلة بالمعلول لِم. و يقال له: البرهان اللّمي. وعكسه وهو العلم بالعلة من المعلول إن. و يقال له: البرهان الآتيّ. ولمّ أُسبق بالشرف من الآت. وهو أي البرهان اللّمي بإعطاء البقین أوثق لأنّ العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول المعين، والعلم بالمعلول، مستلزم للعلم بعلة ما.

ثمّ اشرنا الى البيان الأبين والتعريف الأوضح بقولنا: فالوسط الواسط^٥ الإثبات بكلّ أي الحد الأوسط لابد أن يكون علة لإثبات الأكبر للأصغر والتصديق به في كلّ قياس، ولهذا يقال له الواسطة في الإثبات والتصديق إن ذا على الثبوت أي على ثبوت الأكبر للأصغر واقعاً أي في الواقع ونفس الأمر يدلّ كما يدلّ على ثبوته له في الذهن فهو لمّ لدلالته على لميّة الحكم في الواقع. وإن دلّ على عليته في الذهن ووساطته في العلم فقط فهو إنّ لدلالته على إنية الحكم وتحقيقه خاصّة. فثل: «زيد متعفن الأخلاط»، وكلّ متعفن الأخلاط محموم فزيد محموم»، لمي كما هو المشهور. وإذا وضعت هنا الأكبر موضع الأوسط وبالعكس صار إنياً، والمراد بالثبوت، ثبوت الأكبر للأصغر، لا الثبوت التّفسي إذ لا يشترط في برهان اللّم كون الأوسط علة لثبوت

٥. قوله: «فالوسط الواسط...» باضافة الواسط. والباء بمعنى في كما قال في الشرح في كلّ قياس. و جاز في الاضافة اللفظية وصل ال بالمضاف ان وصلت ال بالمضاف اليه كما في باب اضافة اللفظة لابن مالك:

و وصل بسذي المضاف مستغفر ان وصلت بالثاني كما جعد الشعر

٦. قوله: «متعفن الأخلاط...» في الفصل الثاني من اولى القانونجة: اخلط جسم رطب سيّال يستحيل اليه الغذاء أولاً. و انواعه اربعة: الدم و هرحار رطب، والصفراء وهي حارة يابسة، والبلم وهو بارد رطب، والسوداء وهي باردة يابسة الخ.

والعفن — كما في بحرالجمواهر للهروي — في اصطلاح الأطباء هي حالة من الحرارة الغريبة للجسم ذي الرطوبة إلى مخالفة للغاية المقصودة مع بقاء نوعها.

الأكبر في نفسه، فقولنا: «كل إنسان حيوان، و كل حيوان جسم»، برهان لتمي، والحيوان ليس علة لوجود الجسم في الخارج لأنه معلول^٧ بل لحصوله وثبوته للإنسان. وقيل الآخر أي ما كان الوسط فيه واسطة لإثبات الأكبر للأصغر في الذهن و علة للتصديق فقط دليل أي يخص بهذا الاسم إذا كان الوسط معلولاً. وأما إذا لم يكن معلولاً للنسبة ولا علة لها كما إذا كان الأكبر والأوسط متلازمين ومعلولي علة واحدة كقولنا: «كل إنسان ضاحك، و كل ضاحك كاتب»، فلا يختص باسم؛ فهذا إما واسطة بين اللمي والإثني، وإما إثني بتمميم تعريفه بأن يقال: الإثني هو أن لا يكون الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، أو انتفاءه في الواقع سواء كان معلولاً أم لا. وإليه أشرنا بقولنا: درج التلازم هنا أي في الإثني سبيل أي طريق أنيق لتقليل الانتشار.

ثم أشرنا إلى اقسام اللمي بقولنا: بحسب العلات^٨ أي تعددها برهان لتمي قسم من بيانية علل القوام أي المادة والصورة والجنس والفصل أو خارج لم أي علل وجود

٧. قوله: «لأنه معلول» أي لأن الحيوان معلول الجسم فإن الجسم علة مادية له.

٨. قوله: «بحسب العلات...» يطلب البحث عن اقسام العلل في آخر المقتصد الأول من تجريد المحقق الطوسي و شروحه. وكذا في الفصل الرابع من خامسة اساس الاقتباس (ص ٣٥٤ ط ١). و في التريذة السابعة من غرر الفرائد في غرر في احكام مشتركة بين العلل الاربع حيث يقول: بسيطة اماله التركيب/او ما هو البعيد والقريب (ص ١٢٥ من الطبع الناصري). و اتمها و اوضحها في الفصل الثاني عشر من المقالة الاولى من الفن الاول من طبيعيات الشفاء (ص ٢٣-٢٥ ط ١ من الرحلي) في اقسام احوال العلل: ان كل واحد من العلل قد يكون بالذات، وقد يكون بالعرض، وقد يكون قريباً وقد يكون بعيداً، وقد يكون خاصاً، وقد يكون عاماً، وقد يكون جزئياً، وقد يكون كلياً، وقد يكون بسيطاً، وقد يكون مركباً، وقد يكون بالقوة، وقد يكون بالفعل، وقد يتركب بعض هذه مع بعض الخ. فقولنا: «علل بالذات» لابد ان يراد من العلل بالذات معنى يعم العلل بالفعل، والتي هي قريبة وخاصة لا ما هو المصطلح عليه في قبال ما ذكره والا يلزم قصور المتن عن الشرح.

الشيء الخارجة من قوام ذاته كالفاعل والغاية، فأضيف الصفة إلى الموصوف، وكذا بحسب متممات العلل الأربع من الشروط والآلات والأدوات والمعدورفع المانع، وعلل بالذات تؤخذ في البرهان لا علل بالعرض، وفروقتها العلم الكلي الإلهي يُضيء أي أقسام العلل الذاتية والعرضية وتميز كل واحد واحد عن الآخر مشروحة هناك.

فالفاعل بالفعل التام كالذي استوفى جميع ما يتوقف عليه التأثير والفاعل بالقوة بخلافه. والفاعل القريب للحركة العضوية كالقوة العاملة في العضلة. والبعيد كالنفس الناطقة. والمتوسط كالنفس للفعل والتصديق بفائدته والشوق والإرادة. وبالذات كالسقمونيا تسخن بذاته. وبالعرض كالسقمونيا يبرد لآته يسهل الصفراء المسخنة، وشرب الماء البارد يبرد بالذات ويسخن بالعرض لآته يجمع المسخن.

والمادة بالفعل كآتي تصاحب وجدان الصورة. وبالقوة كآتي تصاحب الفقدان وحاملة القوة لا الصورة بعد. والقريبة كالأعضاء البسيطة من الأعصاب والشرابين والأوردة والعضلات واللحم والشحم والسمن وغيرها للأعضاء المركبة. والبعيدة كالأنحلاط. والأبعد كالكيلوس^٩ والغذاء والمناصر. والأبعد من الجميع كمادة

٩. قوله: «كالسقمونيا يبرد» در غزن الاديه گوید: سقمونيا بفتح سین و سکون قاف و ضم میم و سکون واو و کسرنون و فتح یاء مشات تحتانیه و الف، برمی محموده نامند. ماهیت آن شیرینابی است که در کوهستانها و زمینهای سنگلاخ می روید و پرشیر، شاخهای بسیار از یکساق روئیده بقدر سه چهار ذرع بر روی زمین مفرش، و در بعضی امکنه گاهست که راست نیز ایستاده می باشد. و بر ظاهر آن رطوبتی چسبیده که بدست می چسبد. برگ آن نرم و سبز و گل آن سفید مستدير و میان تهی و ثقیل الرائحة، و بیخ آن سفید بقدر زردك. عظیم حجم و کوتاه بسطبری ساعدی و بجوف و بدبو پراز شیر. انتهى باختصار.

١٠. قوله: «كالكيلوس» في بحر الجواهر للهروی: الكيلوس بالفتح لفظ سريانية، و هو الطعام اذا انقسم في المعدة، و هو جوهر مبالغ شبيه بماء الكشك الثخين.

و في الفصل الثاني من اولي القانونجة: ان الغذاء و هو الجسم الذي من شأنه ان يصير جزء من بدن الانسان فاذا ورد على المعدة استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشك الثخين الذي يسمى

المواد. والمادة بالذات كما يقبل الشيء بذاته. وبالعرض كأن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة له مثل الماء للهواء والأبيض للسود.

والغاية بالفعل ما حصل واتصل بالمعلول وهي القريبة. والغاية بالقوة ما لم تتصل به ولكن تترقب بعد وهي البعيدة، فالأولى كالعقل بالفعل للنفس المستكملة، والثانية كالإتصال بالعقل الفعال والفناء والبقاء بعده. والغاية بالذات ما لأجله الفعل، أول الفكر آخر العمل^{١١}. وبالعرض ما يصادف بما لم يكن داعياً كالعثور على الكنز للحافر للبئر لإصابة الماء.

والصورة القريبة كالصورة النوعية الإنسانية الطبيعية، والبعيدة كالعقل بالفعل والمستفاد إلى ما شاء الله تعالى فإنها الصورة للنفس^{١٢} بمعنى ما به الشيء بالفعل. و الصورة بالذات كالشكل للكرسي. وبالعرض كالسود والبياض والزينة له. والبعيدة له كجلوس السلطان عليه بإقامة العدل فإن العلة الغائية صورة الصورة. إلى غير ذلك من أحوال العلل من العموم والخصوص والبساطة والتركيب وغيرها.

→ كيلوساً، وبتجذب الصافي منه إلى الكبد، فيدفع من طريق المروق المستنى بما ساريقاً وتنطبخ في الكبد ويسمى كيلوساً الخ.

١١. قوله: «أول الفكر آخر العمل» أي العلة الغائية تتحقق في الخارج بعد الفعل، وإن كان في العلم تصور قبل الفعل. وفي المجلد الثاني من المتنوي للعارف الرومي

أول فكر آخر آمد در عمل بُنيت عالم چنان دان در ازل

مبوه ها در فکسر دل اول بسود در عمل ظاهر یا آخر می شود

چون عمل کردی شجرینشان دی اندر آخر حرف اول خواندی

وأعلم أن كون العلة الغائية متقدماً في الذهن متأخراً في الوجود ليس صحيحاً على الإطلاق، بل هو

مختص بما تحت الكون، ولا يجري في ما فوق الكون. وراجع في ذلك إلى الفصل الخامس من سادسة

الميات الشفاء (ج ٢ من الرحلي ط ١ - ص ٤٥٦)

١٢. قوله: «فإنها الصورة للنفس» وذلك بحكم اتحاد العاقل بالمعقول.

و يجب أن يعطى في البراهين توسط العلل التي بالذات، والتي بالفعل، والتي هي قريبة وخاصة. فمثال أخذ الفاعل: لِمَ صار الشكل الطبيعي للبيسط كروياً؟ فيقال: لأن الطبع في البسيط واحد، والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلا فعلاً واحداً. وَلِمَ فَعَلَ اللهُ في المجرّد دائماً؟ فيقال: لأن الله تعالى غنى تامّ الفاعلية واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ومجرد الإمكان الذاتي في المجرّد^{١٣} يكفي في القبول.

و مثال أخذ الغاية: لِمَ يرتاض فلان^{١٤}؟ فيقال: لكي يصح. ولم تستكمل النفس الناطقة؟ فيقال: للتخلّق باخلاق الله والتحقّق به.

و مثال أخذ المادة لِمَ يفسد الحيوان؟ فيقال لأنه مركّب من الأضداد.

و مثال أخذ الصورة أن يقال: الموجود البرزخي^{١٥} من كلّ شيء هو هو لآته محفوظ الصورة، و شيئية كلّ شيء بصورته. بل الإنسان الجبروتي أي المجرّد تجرّداً عقلياً محفوظ الحقيقة والهوية لأنّ الشّيشية بالصورة بمعنى مابه الشّيء بالفعل، والهوية

١٣. قوله: «و مجرد الإمكان الذاتي في المجرّد» و أما في المنزلة بالمادة ففيه إمكان آخر أيضاً يسمى بالإمكان الاستعدادي.

١٤. قوله: «لِمَ يرتاض فلان؟ فيقال لكي يصح» يرتاض من الرياضة والرياضة معناها بالفارسية ورزش، و ورزش کردن. يعني فلانی چرا ورزش می کند؟ در پاسخ گفته می شود: برای اینکه تندرست باشد.

١٥. قوله: «الموجود البرزخي...» أي البرزخ النزولي، والبرزخ الصعودي مطلقاً فافهم. وفي الفصل الثاني من شرح القيصري على قصص الحكم: اعلم أن العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجواهر الجسماني في كونه عسوساً مقدارياً، وبالجوهر المجرّد العقلي في كونه نورانياً. وليس يهضم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ واحد فاصل بينها وكل ما هو برزخ بين الشّيتين لا بدّ وأن يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يتناسب حاله. (ص ٣٠ ط ١).

و اعلم ان للانسان ابداناً طويلة، والتفاوت بينها بالكمال والنقص والصورة محفوظة مع كثرتها. و تحقيق البحث عنها يطلب في كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

بالروح وهو محفوظ وشيئة الشيء بتمامه اكمل.

ولنشرح في شرح المتن فنقول: فالأوسط في البرهان الذي هو الفاعل للشيء كما تسخن من مهي نار غلجا كأن يقال: «هذا الجسم مسته النار»، وكل ما مسته النار يتسخن». وأوسط من مدة أي مادة الشيء أو غايته يؤخذ في البرهان عليه كالموت أي كما في الحكم بالموت على كل إنسان بل كل حيوان من ضدية في أجزاء مادته أو من غنيته التي في روحه عن مادته الطبيعية وقواها بما هي هي لوصوله إلى كماله المترقب منه.

فإذا أردنا أن نبرهن باللم على موت كل إنسان طبيعي وأن كل نفس ذاتة الموت من غير اكتفاء بالإستقراء الذي يفيد الظن: فتارة نبرهن عليه من ناحية المادة و نقول: «الإنسان مركب من الأضداد وكل مركب من الأضداد ينحل». وتارة نبرهن عليه من ناحية الغاية بأن النفس الناطقة بصدد الإستكمال والغنى والتجرد عن البدن الطبيعي وقواه والإتصال الحقيقي بعالم القدس فإذا كلمت وغنت واتصلت تركت المركب ورفضت الآلات وارتفع التدبير والتعلق العقلي عن البدن الطبيعي ومات ولا يقدح بقية تعلق وهي^{١٧} في بعض المواد. وإن برهننا عليه من ناحية الفاعل نقول: المدبر لبدن الحيوان هو القوى الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر.

و نظير النجيب تارة من كذا وتارة من كذا في مطلوب واحد، توصيظ المادة والفاعل أي مجموع القابل والفاعل تارة في عريضة الأضراس الطواحن بأن المادة التي خلقت منها كانت كثيرة تامة الإستعداد لهذا الشكل والمقدار مصادقة للفاعل التام فحصلت الصورة الكذائية؛ ومرة نقول: أريد من الطواحن غاية هي الطحن، وكل ما

١٦. قوله: «هذا الجسم مسته النار...» في التمثيل مساعدة إذا لوسط وهو المس شرط الفاعل.

١٧. قوله: «ولا يقدح بقية تعلق وهي...» يشير إلى تعلق النفوس الناقصة بعد انقطاعها عن البدن الطبيعي ببعض المواد لتكاملها البرزخي وقد استوفينا البحث عن ذلك المقصد الاسني والبعية العليا في كتابنا شرح العميون في شرح العميون.

يراد منه الطحن يعرض. كما أن الأنياب^{١٨} أريد منها القطع اعطيت الحدة.
وأوسط من صورة للشيء عليه كاشف أحكام ذبها أي ذى الصورة الذي هو
المعلول إذبها أي بالصورة فعليته أي فعلية ذى الصورة؛ كما إذا أردنا أن نبرهن على أن
الشيء سرير إذا كان له صورة السرير سواء كان جسماً طبيعياً خشباً أو ذهباً أو
عاجاً أو ابنوساً أو غيرها؛ أم كان جسماً مثالياً في عالم المثال الأكبر^{١٩} أو المثال
الأصغر؛ بأن شئيه الشيء بصورته وفعليته؛ والصورة ما به الشيء بالفعل والمادة ما
به الشيء بالقوة.

ثم اعلم أنه كما أن أوثق البراهين باعطاء اليقين النمط اللعي، كذلك أوثق
البراهين اللعية ما يبرهن بالعلة الغائية، ثم الأوثق من الأوثق ما يبرهن بالعلة الفاعلية
وهو الأشرف من الأشرف؛ كيف والثاقة والشرافة اللتان للغاية ترجعان إلى
الفاعل؟ حيث إن العلة الغائية علة فاعلية الفاعل، فالغائية بالحقيقة فاعلية؛ بل في
المفارقات عين الفاعل^{٢٠}، وفي الإنسان الكبير^{٢١} عين الحق الحقيقي الذي هو مبدء

١٨. قوله: «يعرض كما أن الأنياب...» يعرض من الاعراض او التعريض يقال: عرض الشيء و
عرّضه إذا جعله عريضاً. ثم الصواب أن يقال كما أن الثنايا مكان كما أن الأنياب.
١٩. قوله: «في عالم المثال الأكبر...» الأول عالم الخيال المنفصل الكياني، والثاني عالم الخيال المتصل
الانساني.

٢٠. قوله: «بل في المفارقات عين الفاعل» قد تقدم بيانه في غرض المطالب.
٢١. قوله: «و في الإنسان الكبير...» الفصل الثامن من شرح القيصري على فصوص الحكم: إن
حقائق العالم في العلم والعين كلها مظاهر للحقيقة الانسانية التي هي مظهر للاسم الله، فأرواحها
ايضاً كلها جزئيات الروح الاعظم الانساني سواء كان روحاً فلكياً او عنصرياً او حيوانياً، و
صورها صورتلك الحقيقة و لوازمها لوازمها، لذلك يسمى العالم المنفصل بالإنسان الكبير عند أهل الله
لتظهر الحقيقة الإنسانية و لوازمها فيه (ص ٣٧ ط ١) واستيفاء البحث يطلب في العين الثامنة
والاربعين من كتابنا شرح العيون في شرح العيون. وانما كان العلية الغائية في الإنسان الكبير
عين الحق الحقيقي لأن الحق تعالى شأنه وجود صمدي هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو مبدئ
المبادي وغاية النهايات قافهم.

المبادي وغاية الغايات؛ وقال أرسطا طاليس:

«ما هو لم هو في كثير من الأشياء».

ثم أتت الفواعل هو الفاعل الإلهي جلّ شأنه، وبرهانه أبهر البراهين، وإلى هذا أشرنا بقولنا: حقّ علوم الشيء أي العلم به الناشئ من فاعله دلالة الحقّ تعالى على جموله لأنّه الفاعل التام، و فوق التام الذي يرجع إليه فاعلية كلّ فاعل؛ وهي درجات فاعليته تعالى^{٢٢}، ومراتب قدرته بمقتضى عموم قدرته ومشيته وعلمه الفعلي؛ كما قال تعالى: «أحاط بكل شيء رحمة وعلماً»؛^{٢٣} وقال: «وهو القاهر فوق عباده»^{٢٤} وهو مسبب الأسباب من غير سبب أي معطي السببية والتأثير لها لأنّه معطي الوجود، والإيجاد فرع الوجود، والشيء ما لم يوجد لم يوجد؛ بل نسبة الشيء إلى قابله بالإمكان والفقدان، وإلى فاعله بالوجوب والوجدان، كما قلنا: به الوجود بالشرائط وجب «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله»^{٢٥} وفي اثولوجيا^{٢٦}:

٢٢. قوله: «وهي درجات فاعليته تعالى» أي فاعلية كلّ فاعل هي درجات فاعليته تعالى

ديده أي خواصهم سبب سوراخ كن

و قوله احاط بكل شيء رحمة وعلماً، في صلة الاحاطة بالباء لا بعلی اشارة الى سر يان الوجود الصمدي الفاطر فما سواه منفطر منه كما تقول انقطرت الانوار من الشجر فتسب ما سواه اليه نسبة حقيقيّة وملك حقيقي والله ما في السموات وما في الارض. وان شئت قلت الاضافة اشراقية لا متولية.

٢٣. قوله: «وفي اثولوجيا...» معناه معرفة الربوبية كما في الفصل الثامن والعشرين من المرحلة السابعة من الاسفار حيث قال: قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا — معناه معرفة الربوبية — انه لا يمكن الخ (ص ٢٣٢ ج ١ ط ١) وقد تقدم كلامنا في اسناد اثولوجيا الى ارسطو، أو إلى فلوطين.

• التلاق ١٢.

• الأتعام ١٨.

• لم نعر على مستنده في المجامع الروابي.

«إِنَّ الأشياءَ كُلَّها حاضرة عند المبدء الأول على الضرورة والبت» ٥

فاعل حقّ فاعل اهي والفاعل على اصطلاح ٢٤ الحكيم الإلهي مفيض الوجود، وعلى اصطلاح الطبيعي مبدء الحركة. فالتقييد بالإلهي لإخراج الفاعل الطبيعي يكشف ذاته له كما هي إذله العلم التام بالعلة التامة حضوراً؛ فله العلم التام بالمعلول فإنّ كل وجود منطوي وجوده وعتت الوجوه للحي القيوم ٢٥؛ وكل ماهية من لوازم أسمائه وصفاته لزوماً، وغير متأخر في الوجود فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ٢٦، والفاني فيه الباقي به علمه هو الفاني في علمه.

و للإشارة إلى أنّ في البراهين الحقيقية يؤخذ العلل المساوية للمعلول، وفيها الإنعكاس إلى الإنّ لا العلل الأخصّ قلنا: وعلة معلولها ساوت في برهانه المطلق يقال: البرهان المطلق ويراد به اللّم. أخذها أي أخذ العلة المساوية اصطناعي أي اثروائق من أخذ العلة الأخصّ. و أيضاً فيها أي في البرهان المأخوذ فيه العلة المساوية على

٢٤. قوله: «والفاعل على اصطلاح...» كما قال في الفريدة السابعة من المقصد الأول من غرر الفرائد (ص ١١٨ ط الناصري):

معطى الوجود في الإلهي ففاعل معطى التحرك الطبيعي قائل
٢٥. قوله: «للحي القيوم» فترالمحقق الطوسي القيوم في آخر الفصل التاسع من النقط الرابع من شرحه على الاشارات بقوله: والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى.

وفي مصباح الانس لابن الفنايري: ومعنى القيومية دوام القيام، وعدم تعلق الوجود بغيره بل تعلق غيره به بالعلة (بالغلبة - غ ل) مطلقاً. ولذا قيل القيوم هو القائم بذاته والمقيم لغيره؛ فعني المبالغة اثر في التعدية كما في الطهر أي الطاهر لنفسه والمظهر لغيره (ص ٦١ ط ١).

٢٦. قوله: «فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة» لانه الكل وحده، وله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو العالم بهذا الشخص الجزئي على الوجه الجزئي، كما انه عالم به على الوجه الكلي. وان شئت فراجع الى شرحنا نصوص الحكم على فصوص الفارابي (الفصوص ١٢ و ١٤ و ١٥)

الأوسط^{٢٧} متعلق بما بعده الأكبر انعطف إذا أريد أن يبين حال العلة بالمعلول فالإن من حدود ليم أي أصغره و أوسطه و أكبره ائتلف فالتساويتان في الفلكيات مثل كسوف القمر وتوسط الأرض بينه وبين الشمس؛ وفي العنصریات مثل انتشار الورق بجمود الرطوبة الماسكة وبطلان لزوجتها؛ فكما يبين المعلول بالعلّة كذلك يبين العلة بالمعلول لكن الأول هو اللّمي، والثاني هو الإني لاعلة كلمة لاعاطفة أي لا يؤخذ في البرهان الحقيقي الأتم علة أخص من معلولها بل لو أخذت فيه أخذت جهة واحدة ذي العلل^{٢٨} التي كل منها أخص مشمولها والتذكير للضرورة فيكون القدر المشترك مساوياً للمعلول العام. فالعلل الأخص التي يوسط في بعض البراهين هي مثل تكاثف الهواء الصافي بالبرد الشديد، و مثل انعقاد البخار المنشئين كلّ منها للسحاب. و الزلزلة عن حدوث ریح و حبس أبخرة في جوف الأرض^{٢٩}؛ وعن انحطاط أعالي و هدة؛ أو اندفاع سيول في باطن الأرض. والحمي عن عفونة، وعن تسخن روح بلا عفونة كما في حیات اليوم^{٣٠}. وقد يمكن أن يجمع لهذه العلل الخاصّة

٢٧. قوله: «على الاوسط...» حاصله أنه ينقلب الاكبر الى الاوسط وبالعكس هيينا فينقلب اللم الى الانّ. وقوله «أي أصغره و اوسطه و اكبره ائتلف» لكن يحمل الاكبر اوسطا وبالعكس.

٢٨. قوله: «ذي العلل» أي هذه العلل، وهي مبتداء وقوله مشمولها خبر له، وتذكيره -أي لم يقل مشمولها- للضرورة الشعرية.

٢٩. قوله: «والزلزلة عن حدوث ریح و حبس ابخرة في جوف الارض» وفي ذلك يقول في الفريدة الخامسة من المقصد الرابع في غرر في زلزلة الارض (ص ٢٧٨ ط الناصري):

زلزلة الارض لحبس الابخرة والعين من تكثيفها منفجرة

٣٠. قوله: «و عن تسخن روح بلا عفونة كما في حیات اليوم» الروح هو الروح البخاري. أما

حیات اليوم في بحرالجمواهر للهروي: حتمي يوم، هو أن يسخن الروح الحيواني والطبيعي والنفساني

اولاً بالحرارة الغريبة ثم تتأدى تلك الحرارة الى القلب وتشتعل فيه وتسري منه بتوسط الشرائين الى

سائر الأعضاء والأخلاط. ثم قال: قال العلامة: ان هذه التسمية لها بحسب الاكثر وغالب الأمر

والا فهي تمتد إلى سبعة أيام.

معنى عام يكون محمولاً عليها، ويكون لذلك أنسب إلى المعلول، ويكون علة مساوية له. ولما فرغنا عن البرهان ومقدماته شرعنا في غيره وقدمنا مقدماتها عليها فقلنا:

غوص في مقدمات صناعات أخرى غير البرهان

غير اليقينية من قضايا هي أيضا ست كتلك أي كالقضايا التي هي مواد للبرهان وهي أي القضايا الغير اليقينية للبقايا أي مواد للصناعات الأخرى.

المشهورات:

منها أي من القضايا بدت ماهي مشهورات وهي ما عليها الآراء مُتطابقات: إما من الجميع وهي ما يقال: إن فيها عموم الاعتراف من الناس كمثل ما عمت به المصالح كالعدل جيد وجور قبيح أي ما تطابقت عليه آراء كل الناس. وما عموم مصلحة جميع الخلق سبب عموم الاعتراف به مثل أن العدل حسن والظلم قبيح؛ وإما من البعض كما قلنا: أو خلق أوملة قد استصح مثل أن الرقة ولوعلى الحيوانات العُجم حسنة، وإيلامها بلاغرض قبيح؛ وكتقبح ذبح الحيوانات عند بعض أهل الهند. أو لِحمية وغيرها قبيح مثل أن عدم الذب عن الحرم قبيح، والذب عنه واجب. أو واجب القبول أي من القضايا المشهورة ماهي من القضايا الضرورية والأولية الواجب قبولها لكن انتبه بجهة عموم الاعتراف به فإن لها اعتبارين: أحدهما من حيث يعترف بها عموم الناس، وكونها مشهورات بهذا الاعتبار.

وثانيها من حيث إنه يحكم بها محض العقل ويجب قبولها، وهذا الاعتبار هي يقينيات. قال الشيخ في الإشارات:

«في المشهورات وهي آراء لوخلي الإنسان وعقله^{٣١} المجرد وهمه وحسّه ولم يؤدّب

٣١. قوله: «لوخلي الإنسان وعقله...» الواو بمعنى مع، وكذا الواو في تألي العقل.

بقبول قضايها و الإعتراف بها ولم يحل الإستقراء بظنّه القويّ الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الإنسان من الرّحة والتجمل والأنفة والحميّة وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسنه، مثل حكمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب لا ينبغي أن يقدم عليه. ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك، وهم أكثر الناس. وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج ولو توهم الإنسان نفسه وأنه خلق دقة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالات نفسانيّاً أو خلقيّاً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله ويتوقف وليس كذلك حال قضائه بأنّ الكلّ اعظم من الجزء» هـ هذا كلامه.



المقبولات:

من تلك القضايا مقبولات وهي مأخوذات من أي مَن كان نبياً أو حكيماً اتّمن من الأول بمعنى الذين كانوا أفاضل السلف، أو الذين هم أمثال الخلف.

الظنّيات:

من تلك ظنّيات بالمعنى الأخص. الظنّيات قد يطلق ويراد بها المعنى الأعم فيشمل المقبولات و كثيراً من المشهورات؛ وقد يطلق ويراد بها المعنى الأخص أي ما عدا المقبولات، و كثير من المشهورات كراجح لا جزم به مثل ما نقص عليك من قوهم: يطوف بالليل أي فيه فلان فهو سارق. ومثل قوهم: لم يخالطنا بل أعرض عنا فلان فهو مارق أي خارجي عدو لنا. فهذه وأمثالها ظنّيات إذ لعلّه يطوف لحراسة الناس؛ أو لم يعاشر لا اشتغاله بالحقّ تعالى.

المسلّمات:

منها أي من القضايا المسلّمات حقّت أو وهت وزهقت عند القائس تسلّم من خصم لإفحامه، أو من غيرك لإرشاده إذ لا يستعمل معه للبرهان. أو قيل في علم بعلم أي في علم آخر ثبتت فهذا أيضا من المسلّمات.

الوهميات والمشبهات:

من تلك أي من القضايا ما يُدعى بوهميات وهي كثيرة منها ما هو حكم على العقلي أي على الموضوع العقلي بحسيّات أي بأحكام حسيّة، وعلى المجرد بأحكام الماديّات كالقبل المستعمل في المجرد فيتوهم الوهم أنّه زمنيّ والفوق المستعمل فيه فيتوهم أنّه وضمي. وكذا يتوهم أنّه مكانيّ والحال أنّ المجرد في باطن العالم سبق الأوقات والأوضاع والأمكنة والجهات وكلّها مطوية في وجوده وذاته المحيطة فالوهم تابع ذوى الأوضاع ويتعلّق بالحواس والمحسوسات بحسب نور القاهر أي نور العقل المفارق — و في اصطلاح الإشراف يسمى العقل الكلية بالأنوار القاهرة — النور الشعاعي الحسيّ مفعول ثانٍ ليحسب. وهؤلاء يُطلقون على الله تعالى نور الأنوار والنور الأقهر الأبهى، والنور الغني ومثلها. وإن ادعى أنّه لسان القرآن العظيم، وإنّه من أسماء الله تعالى كما قال الله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده»، وقال تعالى: «الله نور السموات والأرض» «كان غلط الوهم^{٣٢} أعظم لأنّ نور الله تعالى أعزّ وأجلّ من أن يكون شعاعاً حسّياً فإنّ نوره الحقيقي هو الوجود الحقيقي المنبسط على العقل الكلية،

٣٢. قوله: «كان غلط الوهم...» غلط الوهم في توهم نور الأنوار النور الشعاعي.

والنفوس الكلية المجردة المرسله والمتعلقة، والطبائع الكلية والجزئية، والموجودات الخارجية والذهنية، وبالجملة مطلق الوجود.

ومنها ما قلنا: والعقل بالتصيب مفعول مقدم يقفوا أي يتبعه الوهم في مبادي ما أي مطلوب اقتنص أي اكتسب وإذ توفيتي إلى النتيجة جاء نكص الوهم. وفيه تلميح إلى ما قال الشيخ في الإشارات^{٣٣}:

«ومن المعلوم أنّ المحسوسات إذا كان لها مباد وأصول كانت تلك قبل المحسوسات، ولم تكن محسوسة^{٣٤}، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات. فلم يُمكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم. ولهذا فإن الوهم نفسه و أفعاله لا يتمثل في الوهم. ولهذا ما يكون الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي يُنتج وجود تلك المبادي-فاذا تعدّياً معاً

٣٣. قوله: «و فيه تلميح الى ما قال الشيخ في الإشارات...» قاله الشيخ في النهج السادس من منطق الإشارات (ص ٦٦ ط الشيخ رضا) وحزره القطب الرازي صاحب المحاكمات تحريراً حسناً لا بأس ان ننقله توضيحاً للمراد قال:

الوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في غير المحسوسات فإن الوهم تابع للحس لا يدرك الا المحسوس، و ان ادرك غير المحسوس فلا يدركه إلا على نحو المحسوس فيحكم عليه بأحكام المحسوسات فيغلط في حكمه.

فان قلت: الحكم على شيء بأنخر يستدعي ادراكه، فاذا لم يكن الوهم مدركاً للمجردات فكيف يحكم عليها؟ و ايضا المحمولات في القضايا لا بد ان يكون كلية، والوهم لا يدرك الكليات فكيف يحكم بها؟

فنقول: الحاكم بها والمدرّك بالحقيقة هو النفس، والوهم والعقل آتانا لها في الادراك والحكم، إلا ان الوهم شديد العلاقة بالنفس فالنفس تستعمل في غير المحسوسات استعمالها اياه في المحسوسات فيقع في الغلط و يعرف كذب الوهم بأن يساعد العقل في مقدمات ينتج نقيض حكمه. مثلاً يحكم بأن كل موجود محسوس، و يسلم ان للمحسوسات مبادي، و ان مبادي المحسوسات قبل المحسوسات، و ما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوساً، و كذا يسلم أن الوهم نفسه و أفعاله موجودة و غير محسوسة، و اذا وصل الى النتيجة امتنع عن قبولها. انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

٣٤. قوله: «ولم تكن محسوسة» والا لتسلسل.

إلى تلك النتيجة نكص الوهم، وامتنع عن قبول ما سلم موجباً « هذا كلامه.
وقول الشيخ: «مساعداً» أي لم يشكر لأنه لم يتصور الكلّيات، والإنكار فرع
التصور فكأنه تأثم أولاً.

ومنها أحكام هي مأمولاته الدنيوية، ومنها مخوفاته البدنية كما قلنا: يخاف الوهم
من ميت وأنه جاد عادله أي كان عديلاً له وغسق أي يخاف من ظلمة والحال أنه
سلب وعدم ملكة التور والسلب لا تأثير له.

المشبهات:

منها أي من القضايا المسمى لم نقل بالتأنيث رعاية للفظ «أل» الموصولة بالمشبهات
بأوليات من القضايا ومشهورات فآتي تشبه الأوليات تقع في المغالطات، والتي تشبه
المشهورات تقع في المشاغبات. وبالجملة المشبهات هي القضايا الكاذبة الشبيهة
بالصادقة الأولية والمشهورة لاشتباه لفظي، أو معنوي. وسبب التشبيه للبطل بالحق
نعده عليك بالتفصيل في المغالطة.

المخيلات:

مخيلاتنا من القضايا هي التي ما أثرت تصديقاً إلا بسطاً أو قبضاً ثبت كما يقال في
ترغيب شرب الخمر: إنها ياقوتة سيالة؛ وفي تنفير المريض المحرور عن العسل، إنه مرة
مُهَوَّعة أقطي اللون.

الجدل:

فالجدل أي إذا علمت أقسام القضايا الغير اليقينية فاعلم أن أية منها تستعمل في

أية من الصناعات الأربع الباقية. فالقياس الجدلي مؤلف مما اشتهر أي من القضايا المشهورات. أو ما أي مما تسلّمت له ممن شجر أي نازع معك سواء كان حقاً عندك أو باطلاً. وجدل بنهجة حسنة كما أشار إليه تعالى بقوله: «وجادلهم بالتّي هي أحسن» هـ ما هو مؤلف من محمودّة الآراء أي من قضايا تسمى بالآراء المحمودّة وهي ما لعموم الناس بها اعتراف. والغرض من صناعة الجدل الإقحام أي الإسكات للخصام. أو الغرض الآخر منها كان إقناع رذّي الأفهام عن مرتبة استماع البرهان إذ يلائمه القياسات المؤلفة من المشهورات. و رذّي بالراء المهملة والذال المعجمة مخفف رذّي كغني: الضعيف من كلشيء. و أما رذّي — بمهملتين مهموزاً ويكون قصره للضرورة — فغير مناسب هنا لأنّه بمعنى الفاسد.

الخطابة

والقائس الخطيب ظناً تبعاً هذا هو الظني بالمعنى الأخص كما مر. لا سيماطنّ يكون شائماً. والظنّ الأعلى والأرجح ممّا في الظنّيات بالمعنى الأخص ما أي ظنّ حاصل بمقبولات أي بقياس خطابي حاصل بالتأليف من مقبولات سيما مأخوذات من وليّ أو نبيّ أو رسول أو من أولى العزم أو خاتم أولى العزم — سلام الله تعالى عليهم اجمعين —. والغرض من صناعة الخطابة تمرين تهذيبات أي إدمان النفس على تهذيب الأخلاق وتحصيل ملكة العدالة المركبة من العفة والسخاوة والشجاعة والحكمة.

الشعر:

على الاختلافات للشعر والقياس الشعري الخيواً بالسجع والقافية زاد القياس الشعري رواء و رونقاً وإن لم يلزم مافيه. ومن هنا للبعض أي لبعض الحكماء كالشيخ الإشراقي

بعض أي بعض الشرقيات أوقع من الخاطي ولكن الكتاب أي كتاب الله يتبع حيث لم يتعرض لغير الثلاثة في قوله تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»؛ إلا أن يقال: إطلاق الموعظة يشمل الشعر سيما ما اشير إليه في النبوي المشهور: «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمة»^{٣٥}. والغرض من صناعة الشعر، الترغيب والترهيب ولوبكاذب به تعجيب الجملة أما صفة للكاذب، وأما توصيف للشعر^{٣٥}.

القياس المغالطي:

الف من قضايا وهمية مغالطي من خالص الوهمي بأن يكون كل مقدمات وهمية. أو من مغالط أو يكون بعض مقدمات وهمية دون بعض كما مر أو المغالطي ذواتلاف من مشبهات ووجه تشبه لكل أت في المغالطات من أن الاشتباه يكون إما بتوسط اللفظ، وإما بتوسط المعنى وكل له أقسام والغرض من التدرج في صناعة المغالطة التحرز عن الغلط والإبتلاء أي امتحان المخاطب، والغرض الآخر أنه لرغم أنوف قوم لذة بهذه الصناعة وباليد الطوالى فيها حجة اسلاسلاً الخضوع اعناقهم ودفع خصومتهم وكسر عاديته.

ولابد في المغالطة من ترويج يقتضيه مشابهة إما في مادة بأن تشبه الحق أو المشهور ولا تكون شيئاً منها؛ أوفي صورة بأن تشبه ضرباً منتجاً ولا تكون إياه فهي قياس يفسد صورته أوماته أوهما جميعاً. والآتي به غالط في نفسه، مغالط لغيره. ولولا القصور وهو عدم التمييز ما هو هو، وبين ما هو غيره لما تم للمغالطة صناعة؛ فهي صناعة كاذبة

٣٥. قوله: «(وإما توصيف للشعر) الصواب وإما وصف للشعر لأن التوصيف لم يعهد في لغة العرب.

• التحل ١٢٥.

• بحار الانوار ج ٧٩ ص ٢٩٠.

تنفع بالعرض بأن صاحبها لا يغلط ولا يُغالط، ويقدر أن يغالط المغالط، وأن يمتحن بها أو يعاند. وبالجملّة المغالطة لها سبب فاعلي هو العقل الناقص أو الوهم الرافع؛ وسبب غائي وهمي شيطاني؛ وسبب صوري هو صورة الكذب والخيانة في الباطن والتشبه بزئ العلماء والحكماء في الظاهر؛ وسبب مادي هو المشتبهات لفظاً أو معنى، والوهميات. والشغب والسفسطة تحت الغلط أي هما قسمان من المغالطة وشأنه أي شأن الغلط والمغالطة التزويده أي تصوير الباطل بصورة الحق والحكم الشطط أي الحكم الغير العدل والقائس السفسطي قائساً مُبرهنناً تماثلاً وشاكل القائس المشاغي قائساً مُجادلاً لأنّ السفسطة هي الحكمة المدلسة^{٣٦} وهي في مقابل الحكمة الحقيقية. والشغب

٣٦. قوله: «لأنّ السفسطة هي الحكمة المدلسة...» قد تقدم الكلام فيه. وقال الشيخ البهائي في المجلد الرابع من كشكوله: سوف في لغة اليونانيين اسم للعلم، واسطاً اسم للغلط، فسفسطاً أي علم الغلط. وفيلا اسم للمحبّ فيلوسوف معناه محب العلم. ثم عزب هذان اللفظان واشتق منها السفسطة والفلسفة ونسب اليها فليل سوفسطائي وفلسفي، وكان الأول مفسطي وفلسفي، و سوفسطائي وفيلسوفي. (ص ٢٣ ط نجمة الدولة).

تبصرة: الشيخ الأكبر الطائي في الفصص الشعبي من فصوص الحكم عبر عن السوفسطائية بالحسابية، ثم حل نظرهم على تجدد الأمثال، لا على ما اشتهر من أن السوفسطائية كانوا ينكرون الحيات والبدييات والنظريات كانوا منكري الحقائق ومبطلها مطلقاً على التفصيل الذي حرره في الدرصين الثالث والرابع من دروس معرفة النفس (ص ٥-١٢ ط ١). وفي شرح الفص الواحد والسبعين من كتابنا نصوص الحكم في شرح فصوص القارابي (ص ٥٥٤ ط ١). وان شئت فراجع الى الفصل الثامن من اولى الهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٤٢) والى اّول الفصل السادس من ثامنة الهياته (ص ٢٣٢)، اّو الى آخر الفصل اّول من المنهج الثاني من المرحلة اّولى من الاسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٠). اّلا أن الشيخ الأكبر خطأهم في الفصوص في انكارهم عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور المتجددة أي أن السوفسطائية كانوا قائلين بتجدد الأمثال، ومنكرين ذلك العين الجوهر المعقول. فعليك بعبارة في ذلك النص:

وما أحسن ما قال الله في حق العالم وتبدله مع الانفاس في خلق جديد في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل اكثر العالم بل هم في ليس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر مع الأنفاس. لكن قد

هولعة تهيج الشر؛ واصطلاحاً في مقابل الجدال إذ في البرهان يعتبر المبرهن الحقيقة و فيه الحقيقة الواقعية؛ وفي السفسطة يعتبر السفسطي الحقيقة وليس فيها الحقيقة الواقعية؛ وفي الجدل يعتبر الإعتراف وهو محقق في الواقع؛ وفي الشغب يعتبر وليس كذلك.

أنواع المغالطة ٣٧:

أنواعها أي أنواع المغالطة الثلاثة عشر كما قد ضبطوها من كلام القدماء: أولها إيهام الإنعكاس، وثانيها المصادرة على المطلوب، ثم ثالثها اشتراك لفظ بالجوهرية أي بجوهرها والمراد اشتراك ذات اللفظ في مقابلة اشتراك هيئة اللفظ كما في تاليه، ورابعها وخامسها كذلك الإشتراك في الحال و هيئة اللفظ ثبت ذاتية وعرضية بدت الحال، و سادسها سوء تأليف في السفسطة وسوء تبكيث في المشاغبة، وسابعها هو ما سوء اعتبار الحمل غلة في اصطلاحهم فاعلموا، وثامتها ما بتركيب تنوط تعلق نفسه تأكيد

عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض. وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله، وجهلهم أهل النظر بأجمعهم. ولكن اخطأ الفريقان أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ولا يوجد إلا بها، كما لا تعقل الآ به، فلو قالوا بذلك فازروا بدرجة التحقيق. واما الأشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ العرض لا يبق زمانين. انتهى وقال القيصري في الشرح: الحسبانية هم المسماة عند أهل النظر بالسوفسطائية (ص ٢٨٧ ط ١ - إيران من المطبوع على الحجر). ثم اعلم ان مراد الشيخ بالعرض في قوله ان العالم كله مجموع اعراض، هو العرض في اصطلاح العارف فلا تغفل.

بيان: مراد الشيخ من الجوهر المعقول، الصادر الأول على ما تقدم كلامنا فيه. وخلاصة كلامه في السوفسطائي هي نظير قول الماقي المعترف بالحركة في المادة، والمنكر لما ورائها فتدبر.

٣٧. قوله: «أنواع المغالطة» كان بعض مشايخنا يحكي عن مشايخه - رضوان الله تعالى عليهم - ان منطق حكمة الاشراق في تحرير البحث عن المغالطات اتم فائدة واكمل تحريراً وله في ذلك اهمية شأن. و كان يوصينا في تحقيق البحث عن المغالطات بالرجوع الى مبحث المغالطات من منطق حكمة الاشراق.

لتركيب. و تاسعها تركب المفضل. و عاشرها كعكسه أي تفصيل المركب. و حادي عشرها جمع المسائل بإحدى مسألة أي ما يسمونه جمع المسائل في مسألة واحدة. و ثاني عشرها ما يسمونه وضع ما ليس بعلة علة. و ثالث عشرها أخذها بالعرض مكان ما بالذات. فهذه الأنواع الثلاثة عشر هي الأجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة كما قلنا: ما بالذات أي الأجزاء الذاتية للمغالطة هذي الثلاثة عشر اختها. و أما الأمور الخارجة المرضية فسنشير إليها.

ثم ههنا وجه ضبط للأقسام أشرنا إليه في النظم نذكره أولاً توضيحاً للمقام، ثم نشرح ألفاظ المتن فنقول: أسباب الغلط تنقسم إلى ما يتعلق بالألفاظ، و إلى ما يتعلق بالمعاني؛ و الأول إلى ما يتعلق بالألفاظ لأن حيث تركيبها، و إلى ما يتعلق بها من حيث تركيبها؛ و الأول لا يخلو إما أن يتعلق بالألفاظ أنفسها و هو أن تكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد و بين غيره و يدخل فيه الإشتراك والتشابه والمجاز المرسل و الاستعارة و ما يجري مجراها و يُسمى جميعاً بالإشتراك اللفظي كما قلنا: ثم اشتراك لفظة بالجوهرة كاشتراك لفظ الصورة^{٣٨} والقوة والإمكان^{٣٨}. قوله: «كاشتراك لفظ الصورة...» قد تقدم معاني الصورة في أول الكتاب عند قوله: غوص في

تقسيم العلم إلى التصور والتصديق.

و أما القوة فقد ذكر الشيخ طائفة من معانيها في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الهيات الشفاء (ج ٢ - ص ٣٧٨ و ٣٧٩ ط ١ من المطبوع على الحجر). و كذلك قد ذكرنا طائفة من معانيها في النكتين ٥٠٦ و ٦٣٤ من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

و أما العقل فقد تقدم طائفة من اطلاقاته ومعانيه عند قوله في ترتيب الكليات.

و أما الإمكان فيطلق على الإمكان الذاتي، والإمكان الاستقبالي والإمكان الاستعدادي وغيرها مما تجدها في الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار المعنون بقوله: فصل في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان الخ (ص ٣٤ ط ١ ج ١). و كذا تجدها في آخر الفريدة الثانية من المقصد الأول من غرر الفرائد (ص ٧٢-٧٤ من الطبع الناصري).

و أما الوجود فالوجود بمعناه المصدري، والوجود المعيني والوجود الذهني والوجود اللغظي، والوجود الكمي، والوجود الصمدي الحقيقي، والوجود الظلي الاطلاقي أي الصادر الأول وغيرها.

والعقل والوجود وغيرها. فيقال: العقل جوهر مفارق ذاتاً وفعلاً، وربما يذهب الوهم إلى العقل الجزئي. ومثل مشاركة النور بين الحسي وبين الحقيقي كما تقدم.
وإنما أن يتعلق بأحوال اللفظ وهي إما أحوال ذاتية داخلية في صيغ الألفاظ قبل تحصلها كالإشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف إذا كان بمعنى الفاعل، أو بمعنى المفعول: فإذا قلنا: المختار له علل أربع، أو أن المختار ماهو مسبوق بالمباني الأربعة: الحياة والعلم والقدرة والمشيّة وأردنا الفعل الإختياري، فلعنّ وهما يذهب إلى المختار الفاعل الوجوبي^{٣٩} وهو غلط.

وإنما أحوال عارضة لها بعد تحصلها كالإشتباه بسبب الإعجام والإعراب: أمّا الإعجام فكما قال الشيخ الرئيس في التعليقات:

«إن الحكماء قالوا: «إنه تعالى بحسب وجود». وبعضهم صحتفه أنه يجب وجوده، فالحق يقول: إنه وجود بحسب، وغير الحق يُصتف ويقل: إنه وجود يجب؛ وهذا يوهم التركيب إذا اعتبر الذات في المشتق وهي الماهية.»^{٤٠}

وإنما الإعراب فمثل أن الحكماء قالوا: الواجب بالذات موجب بكسر الجيم لأنه أوجب فأوجد، والشيء ما لم يجب لم يوجد ولا يُوجد بالأولوية^{٤١}؛ فذهب أوهام إلى أنه عندهم موجب بفتح الجيم كالطبائع وإن هو إلا افتراء.

والمتعلقة بالتركيب تنقسم إلى ما يتعلق بالإشتباه فيه بتنفس التركيب كما يقال: كلّ ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره؛ فإن لفظة هو تعود تارة إلى العاقل، وتارة إلى المعقول فإن عادت إلى العاقل فهو على قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول بالذات وهي غير

٣٩. قوله: «المختار الفاعل الوجوبي» أي الواجب تعالى.

٤٠. قوله: «لم يوجد ولا يوجد بالأولوية» كما تفوه بعض الأذهان الساقة البتراء بأنه يوجد ويوجد بالأولوية كما تجده في مواضعه.

جائزة في المشهور؛ وإن عادت إلى المعقول فهو على قاعدة المثلية بين المعقول بالذات والمعقول بالعرض^{٤١}، وأن الأشياء تحصل بما هيئاتها في الذهن لأبشاحها^{٤٢}.

وإلى ما يتعلق بوجوده وعدمه، وهذا الأخير ينقسم إلى ما يكون التركيب فيه موجوداً فيظن معدوماً ويُسمى تفصيل المركب، وإلى عكسه ويُسمى تركيب المفصل.

وأما المتعلقة بالمعاني فلا بد وأن يتعلق بالتأليف بين المعاني إذاً أفراد لا يتصور فيها غلط لولم يقع في تأليفها بنحوها، ولا يخلو من أن يتعلق بتأليف يقع بين القضايا، أو بتأليف يقع في قضية واحدة؛ والواقع بين القضايا إما قياسي، أو غير قياسي؛ فالمتعلقة بالتأليف القياسي إما أن يقع في القياس نفسه لا بقياسه إلى نتيجته. أو يقع فيه بقياسه إلى نتيجته؛ والواقعة في نفس القياس إما أن يتعلق بمادته أو بصورته:

أما المادية فكما يكون مثلاً بحيث إذا ترتبت المعاني فيه على وجه يكون صادقاً لم يكن قياساً، وإذا ترتبت على وجه يكون قياساً لم يكن صادقاً كقولنا: «كل إنسان ناطق من حيث هو ناطق، ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان». إذ مع إثبات قيد «من حيث هو ناطق» فيها يكذب الصغرى إذ الناطق من حيث هو ناطق، ناطق لا غير لأن كل ماهية من حيث هي ليست إلا هي وكل شيء في مرتبة ذاته ليس إلا ذاته، والأجزاء المحمولة متغايرة المفاهيم فكل إنسان، ناطق لا بشرط، وليس ناطقاً

٤١. قوله: «المعقول بالذات والمعقول بالعرض» أي المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. المعلوم بالذات هو الصورة العلمية الإدراكية التي صارت عين النفس، وأما المعلوم بالعرض فهو الشيء الخارج الذي كانت تلك الصورة العلمية بالذات حاكية عنها ومراة لها. فليس كل ما في الخارج معلوماً بالعرض للنفس بل الخارج الذي حصل بينه وبين النفس مواجهة ومناسبة خاصة اصطاد النفس من مفيض الصور صورته الإدراكية بتلك المواجهة الخاصة فافهم. وراجع في استيفاء البحث عن ذلك إلى الدرس الحادي عشر من كتابنا دروس اتحاد العقل بالمعقول (ص ٢٠٩ - ٢١٥ ط ١).

٤٢. قوله: «وإن الأشياء تحصل بما هيئاتها في الذهن لأبشاحها» على التفصيل المحقق في مبحث الوجود الذهني.

بشرط لا. ومع حذفه عنها يكذب الكبرى. وإن حذف من الصغرى وأثبت في الكبرى لتصدقا اختلّت صورة القياس لعدم اشتراك الأوسط.

وأما الصوريّة فكما يكون على ضرب غير منتج وجميع ذلك يستتبع سوء التأليف باعتبار البرهان، وسوء التبكيت باعتبار غير البرهان.

وأما الواقعة في القياس بالقياس الى نتيجته فينقسم إلى ما لا يكون النتيجة مغايرة لأحد أجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات ويستتبع مصادرة^{٤٣} على المطلوب؛ وإلى ما يكون مغايرة لكنها لا تكون ماهي المطلوبة من ذلك القياس ويستتبع وضع ما ليس بعلة علة كقولنا: «كلما كانت الأربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة، وكلما كانت الثلاثة موجودة فهي فرد فكلما كانت الأربعة موجودة فهي فرد» وهذا غير النتيجة إذ النتيجة: «كلما كانت الأربعة موجودة فالثلاثة فرد» لأنّ الضمير في الكبرى راجع إلى الثلاثة. وإنما سمي به لأنّ وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لإنتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علة فإن القياس علة للنتيجة^{٤٤}.

وأما الواقعة في قضايا ليست بقياس فتستتبع جميع المسائل في مسألة واحدة كما يقال: «زيد وحده كاتب». فإنه قضيتان لإفادته أنّ غيره ليس بكاتب.

وأما المتعلقة بالقضية الواحدة: فإما أن يقع فيما يتعلق بجزئي القضية جميعاً وذلك

٤٣. قوله: «ويسمى مصادرة» المصادرة على المطلوب هو أن تجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس ينتج منه المطلوب، ويبدل منه اسم برادف له احتيالا. مثل أن يقال: كل انسان بشر و كل بشر ضحاك فكل انسان ضحاك، فالنتيجة والكبرى شيء واحد، فأية مقدمة جعلت هي النتيجة بتبديل اسم ما فالمقدمة الأخرى يكون طرقاها معنى واحداً ذا اسمين مترادفين كما قلنا الانسان بشر (البصائر التصيرية للساوي ص ١٢٦ ط بولاق). وسياقي الكلام في المصادرة في آخر انواع المغالطة.

٤٤. قوله: «فإن القياس علة للنتيجة» قد تقدم أن العلة هذه بمعنى المؤيد.

بوقوع أحدهما مكان الآخر و يسمى إيهام الانعكاس. مثل أن يحكم أن كل لون سواد، بناء على أن كل سواد لون؛ وإما أن يقع فيما يتعلق بجزء واحد منها، وينقسم: إلى ما يورد فيه بدل الجزء غيره ممّا يشبهه كعوارضه أو معروضاته و يسمى أخذها بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى إنساناً أبيض يكتب فظن أن كل كاتب يكون كذلك فأخذ الأبيض مكان الإنسان، وإلى ما يورد الجزء نفسه ولكن لأعلى الوجه الذي ينبغي كما لو أخذ معه ما ليس منه نحو: «زيد الكاتب إنسان»، أو لا يؤخذ معه ما هو منه من القيود والشروط كمن يأخذ غير الموجود قاراً غير موجود مطلقاً و يسمى سوء اعتبار الحمل.

فقد حصل من الجميع ثلاثة عشر نوعاً: منها ستة لفظية تتعلق بثلاثة منها باليسائط هي الإشتراك في جوهر اللفظ، وفي أحواله الذاتية، وفي أحواله العرضية. وثلاثة منها تتعلق بالتركيب وهي التي في نفس التركيب، وتفصيل المركب، وتركيب المفصل. وسبعة معنوية أربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التأليف، والمصادرة على المطلوب، ووضع ما ليس بعلة علة، وجمع المسائل في مسألة واحدة. وثلاثة باعتبار القضية الواحدة وهي إيهام العكس، وأخذها بالعرض مكان ما بالذات، وسوء اعتبار الحمل.

وأما الخارجيات العرضيات لصناعة المغالطة التي أشرنا إليها بمفهوم قولنا: «ما بالذات هذي» فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب، والخلط بالحشو والهديان، والعدول إلى الأمور الخارجة عن القياس لعدم معرفة القوانين، ومحية الغلبة، والنسبة إلى الضلال، وأن الحكمة إضلال^{٤٥}، وأن الميزان لم يؤثر من الشرع إلى غير

٤٥. قوله: «وإن الحكمة اضلال» قد حرف الجهلة الضالة بالاضلال. وفي وصية موسى بن جعفر عليه السلام - لحشام بن الحكم: واعلموا أن الكلمة من الحكمة ضالة المؤمن فليكنم بالعلم قبل أن يرفع، ورفع غيبة عالم بين أظهركم. وفي حكم النج: الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق وفي النهاية الأثرية: في الحديث الكلمة الحكمة ضالة المؤمن. وفي رواية ضالة كل

ذلك مما يكون الجهلة و أهل الرياسة الدنيوية ممنون بها. وفي القرآن الحكيم مدح الحكمة والميزان، واستعمل الأقيسة الميزانية وقد أشير إلى بعض التأويلات في أول الكتاب^{٤٦}.

فلنشرح في شرح ألفاظ المتن في وجه الضبط: إذ جاء إما من ناحية اللفظ الغلط، أو جاً بالقصر للضرورة بتأليف المعاني المختلط إما اسم مفعول والتذكير باعتبار لفظ «ال» الموصولة، وإما مصدر ميمي فاعل جاء. والإختلاط الغلط واللفظ إما بالافراد والتركيب أبدي الغلطاً أو الإعجام أي أخذ المهملة معجمة، أو بالعكس والتعريب أي الإعراب^{٤٧} والغلط في الإعراب والإعجام هو الغلط في هيئة اللفظ بعد تحصيله. وأما الغلط باعتبار اصل الصيغة والهيئة قبل التحصيل فطويناه في الافراد كالغلط باعتبار جوهر اللفظ من جهة الإشتراك. وتقفية التركيب والإعراب لا يخفى جوازها على الخبر بعلم القوا في^{٤٨} اذيققى كل من حروف اللين بالآخر؛ والإمالة أيضاً جائزة ولكن على

حكيم أي لا يزال يتطلبها كما يتطلب الرجل ضالته.

٤٦. قوله: «في أول الكتاب» عند قوله:

تلازم تسماند تعادل من اصغر اوسط اكبر جلي

٤٧. قوله: «اي الاعراب» و هو ضبط هيئة اللفظ بالحركات والسكنات. و فسر في قوله الآتي بأن اصله تهذيب المنطق — اي المنطق — من اللحن.

٤٨. قوله: «و تقفيه التركيب والإعراب لا يخفى جوازها على الخبر بعلم القواني» يعني انما جاز جعل الاعراب قافية التعريب في البيت بإمالة الالف الى الياء فنقول في البيت الاعريب، ولكن اخترنا التعريب لأن النظم به اطبع، وان كان الذهن آنس بالاعراب من التعريب لأن الاعراب هو المتداول في كتب القوم والسنتهم دون التعريب. ولذا فسر التعريب بالاعراب ثم قال في بيان الاعراب: و اصله تهذيب المنطق من اللحن.

وعلى هذه القاعدة من تقفية كل من حروف اللين بالآخر بالإمالة قال الحكيم ابوالقاسم الفردوسي في حراب رستم واشكوبس:

كشاني بدو گفست كويت سليح نسينم همی جز فسون و مزيج

أي كويت سلاح... فسون ومزاج.

وضع التعريب فالنظم أطبع، وأصله تهذيب المنطق من اللحن. ثم تركب تغليظه أقسام: أحدها أنه بنفسه أي بسبب نفس التركيب التغليط واقع كما مر مثاله أم من ظن كونه أي وجود التركيب والحال أنه مفقود. ومن ظن فقده والحال أنه موجود استتم التغليط الذي بالتركيب في اللفظ. فهذين صار أقسامه ثلاثة: أولها المنوط بنفس التركيب، وثانيها تركيب المفصل كما قلنا: تركيب المفصل الثاني كهو أي فلان مهندس وجيد أي ذونفس فاضلة وأخلاق حسنة فيؤخذ مركباً أي مهندس جيد في الهندسة^{٤٩}. وثالثها ضده وهو الذي يقال له تفصيل المركب كخمسة أي كقولك خمسة زوج وفرد أي أردت أنها جزءان لها وهي جامعة أياها جمع المركب اجزائه والحال أنها فرقا في سمع المخاطب فتوهم أنك أردت أنها زوج وأنها فرد وهو غلط؛

→ وفي المثنوي المولوي للعارف الرومي:

گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حق پهلوانی پسردل
لیک بر شیری مکن هم اعتماد	اندرا در سایه نخل امید
أي مکن هم اعتماد.	

وفي باب اليوم والغربان من كلیلة ودمنة (ص ٣١٩ بتصحيح الراقم)

روزی که زمانه در نهیبت باشد	باید که در آن روز شکيبت باشد
نی پای همیشه در رکيبت باشد	بد نیز چون نيک در حسيبت باشد
اي در رکابت... در حسابت.	

٤٩. قوله: «في الهندسة» الهندسة معرب اندازه بالفارسية. كالهنداز من اندازه والمندام من اندام كما تقدم نقل عبارة الشيخ من منطق الشفاء: في تركيبه ووضعه وهندامه وشكله (ج ٢ ص ٧٥٦ ط مصر). ثم اشتقت من الهندسة المهندس واشباهه. وفي باب الهاء من معرب أبي منصور الجواليقي: فأما المهندس الذي يُقدَّر بجاري الشيء حيث تُحَقَّر فهو مشتق من الهنداز، وهي فارسية فُصِّيرت الزاء سيناً لأنه ليس في كلام العرب زاء بعد دال. والاسم الهندسة. (١٠ ط ١)

الحديث الرابع من باب الجبر والقدر والامرين الامر من توحيد الكافي عن يونس بن عبد الرحمن قال: قال لي ابا الحسن الرضا عليه السلام: يا يونس... فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء (ص ١٢١ ج ١ من المعرب)

فهذه هي الستة اللفظية.

وأما السبعة المعنوية فالكلام — إلى آخره — في بيانها فقلنا: وما أي غلط بتأليف المعاني علّقا إن وقع في قضية واحدة وبسببها فذلك انقسم لـ أي إلى غلط بشرطها أي بسبب وقوع أحدهما مكان الآخر فَوَهم العكس تمّ فيستمر في الإصطلاح إيهام العكس، وإيهام الانعكاس؛ فيحكم حكماً غلطاً أن كل لون سواد بناء على أن كل سواد لون، وأن المجرد عن الجهات والأوقات والأحيار ونحوها هو الله بناء على أن الله هو المجرد عنها. وإلى ما بشرط واحد من القضية فكما شرطاً أدخل كان يتوهم غير الموجود محسوساً، غير موجود مطلقاً^{٥٠}. أو غير هذا الشرط في مثواه ومرتبه حلّ بخلاف سابقه إذ فيه نفسه في مقامه ولكن لم يكن مع شرطه أوقيده المعتبر في وضعه أوجله، مثل أن يقال: العاج مُفَرَّق لنور البصر، بدل البياض؛ أو يقال: البياض متحيّر بالذات، بدل الجسم الذي هو موضوعه سوء اعتبار الحمل مع ما بالعرض مكان ما بالذات أي أخذ ذاك مكان هذا من ذين انتهض^{٥١} فالأول اسم في الإصطلاح للأول، والثاني للثاني أوفي قضايا أي الغلط متعلق بتأليف معاني في قضايا لا في قضية واحدة وهي الموزع والمنقسم. — والتذكير باعتبار رعاية لفظ «ال» الموصولة — إلى التي ليست قياساً جمع أي تمامها كمثل الإنس وحده خجلان وكلّ خجلان هو الحيوان وهذا القسم من المغالطة هو الذي سقاه جمع عادلة أي الميزانيون سميناهم به إذ بالميزان يحصل العدل^{٥٢} جمع المسائل بإحدى مسألة اسمه الإصطلاحى جمع المسائل في مسألة واحدة

٥٠. قوله: «كان يتوهم غير الموجود محسوساً غير موجود مطلقاً» الفصل الأول من النظم الرابع من اشارات الشيخ في دفع هذا الوهم ولعمري قد اجاد الشيخ في ذلك الفصل الذي هو مدخل الى ولوج ما وراء الطبيعة فقد اخرج بالتفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، قال: انه قد يغلب على اوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره يفرض وجوده محال الخ فراجع.

٥١. قوله: «(من ذين انتهض) أي من الاختلال بالشرط، ومن حلول غير الشرط في مثواه.

٥٢. قوله: «(اذ بالميزان يحصل العدل) قال سبحانه: والسما رفها ووضع الميزان، المأثور عن رسوله

فإن الصغرى قضيتان في قضية واحدة: إحداهما موجبة هي: «أن الإنسان خجلان»، وهي تُنتج مع الكبرى نتيجة حقة، والأخرى سالبة هي: «لا شيء من غير الإنسان بخجلان» و ليست مطلوبنا الآن. وكذا لو كانت موجبة مثل: «غير الإنسان لا يخجل^{٥٢}، أو الخجالة من خواصه»، ونحو ذلك، وهي لا تنتج مع الكبرى شيئاً فإذا كانت الصغرى قضيتين وأخذت قضية واحدة وقع الغلط لتوهم أنه ينتج الإنسان وحده حيوان. ولتي أي المنقسم إلى القضايا التي هي القياس فالغلط أي هذه أيضاً تنقسم إلى قسمين لأن الغلط المتعلق بالتأليف القياسي إما لدى القياس نفسه فقط أي من غير حاجة في وجود الغلط إلى مقايسته إلى نتيجته، وهذا أيضاً إما في مدة القياس أي مادته أو في صورته. و غلط في الصورة أي الغلط الواقع بحسب صورة القياس بكثرة لوفوره كمثله ماسوي الضروب المنتجة من الأشكال كما مر أن الشكل الأول ضروبه ستة عشر، أربعة منها منتجة والبواق غير منتجة، وقس عليه. وفي المدة أي مادة القياس المغلطة مستخرجة أي مثالها يستخرج كما ذكرنا فارجع ذي أي المغلطة المتعلقة بالتأليف القياسي بالقياس إلى نفسه سواء كانت بحسب الصورة أو بحسب المادة كلها سوء تأليف أي تُسمى به في الإصطلاح، ولكن افرق وزم برهاناً أي أقصد البرهان باستعمال لفظ سوء التأليف وسوء تبكيث سواء كانا أي يستعمل فيما سوى البرهان هذا أو الغلط في القياس بقياسه ونسبته إلى مطلوبه ونتيجته بأن لا يكون النتيجة مغائرة لأحد أجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد ولا يلزم منه قول آخر. أو تكون مغائرة ولكن لا تكون لازمة لهذا القياس ومطلوبة له كما قلنا: فخلط وضع أي خلاف وضع حصلاً وهو وضع مالميس بعلّة علّة إن نسبة ذي أي نسبة القياس إلى النتيجة صرفة المغائرة أي بلا استلزام كما اتحاديتها أي اتحادية تلك النسبة

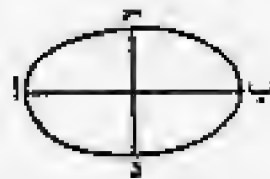
٥٢- صلى الله عليه وآله وسلم- بالعدل قامت السموات والأرض

٥٣. قوله: «مثل غير الإنسان لا يخجل» وهذه موجبة مدونة كما لا يخفى.

هي المصادرة فالقياس المشتمل عليها كما قال المحقق الطوسي — قدس سره — متألف إتما من حدود ليست أقل ممّا يجب ولكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة، أو من حدود يجب لكتها أقل ممّا يجب وهو المصادرة على المطلوب وهي تشتمل على حدين مترادفين، ويلزم منه أن يكون احدي المقدمتين خالية من الوضع والحمل و هي التي تتحد حذاها، والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون أحد حدي النتيجة هو الأوسط مثاله: «كل انسان بشر و كل بشر ناطق فكل انسان ناطق». • وقدمر مثال وضع ما ليس بعلة علة. وقد مثل له العلامة الشيرازي بقول من احتج على امتناع كون الفلك بيضياً بأنه: لو كان بيضياً وتحرك على قطره الأقصر لزم الخلاء^{٥٤} وهو محال إذ المحال ما لزم من كونه بيضياً، بل منه مع تحركه حول الأقصر أي يكون هو المحموراذا لو تحرك على الأطول لم يلزم ذلك. ••



٥٤. قوله: «لزم الخلاء» لا يخلق عليك ان للبيضي قطرين احدهما اطول من الآخر فني هذا الشكل



البيضي قطراب اطول من قطر د.ج. ومن افادات الأستاذ الشيخ علي محمد الجولستاني — رحمة الله تعالى عليه — في أثناء تدريسه في هذا المقام: أنك لو جعلت ايها يدك مع الوسطى دائرة وتدور فيها بيضة دجاج على قطرها الأقصر لرأيت عياناً لزوم الخلاء. وأقول: السؤال السادس من سؤالات العلامة البيروني الشيخ الرئيس و جواب الشيخ عنه يدور حول هذه المسألة وراجع الى لغت نامه دهخدا في ترجمة ابي ريحان البيروني.

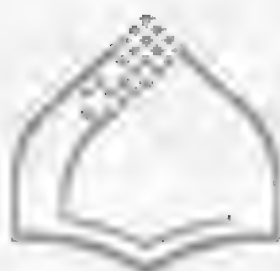
• الأشارات والتنبيهات ج ١ ص ٣١٥.

•• دُرّه التاج الجزء الاول ص ٦٥٧ ط ٢.



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

کتابخانه ملی



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

خاتمة للكتاب^١

نذكر فيها بعض مغالطات وقعت لأقوام، ووجه الغلط فيها تكثيراً للأمثلة و
زيادةً للبصيرة، ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون:
فن الأغلاط التي بسبب الاشتراك^٢ ما وقع للإمام فخر الدين الرازي — حيث

١. قوله: «خاتمة للكتاب» في هذه الخاتمة أتى بمطالب نفيسة جداً. وقد بذل جهده في جمعها من
صحف كريمة ونظمها ونضدها على أسلوب حسن. جزاه الله سبحانه خير جزاء المصنفين وفيها
إشارات إلى دقائق حكيمة متمالية، وإيماءات إلى لطائف أيقنة عرفانية يتجرأ الغر فيها إلى أسهاب
بل إلى تأليف كتاب، ولذا نرمرز إلى طائفة منها في الخطاب ونختم بها الكتاب بمون ملهم الصواب.
٢. قوله: «فن الأغلاط التي بسبب الاشتراك...» تآخر إلى الوجه الثاني من اعتراضات الفخر الرازي
على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهية، وإلى ما أفاده صدر المتألهين في الرد
عليه، وتتلو كلامها عليك اختصاراً كما يلي:

قال الفخر في المباحث المشرقية: الوجه الثاني لفساد قول من يقول حقيقة واجب الوجود هي الوجود
المجرد أن الجمهور قد انفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة قائمة على ذلك، فلو
كانت حقيقة هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون حقيقة معلومة للبشر لأن الوجود
أولي التصور والتقدير السلي أيضاً معلوم فالوجود المقيد بالتقدير السلي معلوم، وحقيقته غير معلومة،

→ فإذا حقيقتة مغايرة للوجود المقيد بالتقيد السلبي (ج ١ ص ٣٤ ط حيدرآباد الدكن).
 وصاحب الأسفار في الفصل الثالث من المنهج الثامن من المرحلة الأولى منه في أن واجب الوجودانيته
 ماهيته نقل الشكوك الفخرية ثم تصدى لازاحتها فأق بالاعتراض المذكور ملخصاً أولاً بقوله: ومنها
 أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة.
 وأقول في بيانه: يمكن أن يترتب من هذه القضايا قياس اقترائي على ترتيب الشكل الأول هكذا:
 حقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلوم ليس بوجود، فحقيقة الواجب ليس بوجود.
 أو قياس استثنائي هكذا: لو كان حقيقة الواجب وجوداً لكان معلوماً، لكنها غير معلومة، فليست
 حقيقتة وجوداً.
 ولا ينبغي عليك أن لفظة غير في غير المعلوم الأول جزء الموضوع فالقضية معدولة الموضوع، وفي
 غير المعلوم الثاني لسبب الربط فهي بمعنى ليس.
 ثم قال صاحب الأسفار: واجيب عنه في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغائر للخاص الذي هو
 نفس حقيقة الواجب.
 بيان: يعني بالوجود المطلق المفهوم الانتزاعي الاعتباري الذي هو خارج عن حقيقة الأفراد الحقيقية
 عارض لها، والباقي ظاهر.
 ثم تصدى صاحب الأسفار لازاحة الشك على مبناه القوم من أصالة الوجود الصمدي، معنوياً بلغة
 إشرافية فقال:
 أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحسولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لأحد
 من الحكماء والعرفاء وقد أقيم عليه البرهان، كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به،
 وليس الوجود الخاص للشيء متعدد، بخلاف الماهية فإنها أمر مبهم لا تأتي تعدد انحاء الوجود لها،
 والعلم بالشيء ليس إلا نحواً من انحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة.
 وأما أن حقيقته غير معلومة لأحد علماً اكتناهاً واحاطياً عقلياً اوحسياً فهذا أيضاً حق لا يعتره
 شبهة إذ ليس للقوى العقلية او الحسية التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فإن القاهورية والتسلط للعلة
 بالقياس إلى المعلول، والمعلول إنما هو شأن من شئون علته، وله حصول تام عندها، وليس لها
 حصول تام عنده.

وأما أن ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته
 المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ
 ←

قال الحكماء الإلهيون والمتألهون: إنه تعالى لا ماهية له بل هو وجود بحت — فقال الإمام: الوجود معلوم بالضرورة، وذات الواجب غير معلومة، وغير المعلوم غير المعلوم. * فخلط الوجود الحقيقي وحقيقة الوجود بالمفهوم العام البديهي الذي هو زائد في الجميع واجباً كان أو ممكناً عند الجميع حكيماً كان أو متكلماً، فإن حقيقة الوجود — التي هي طرد العدم عن كل ماهية وهي عين الأعيان، و كما أنها معنونة مفهوم الوجود العام، كذلك معنونة الوحدة الحقة والهوية الحقيقية، ومعنونة النور والحياة السارية والعلم والمشية والمحبة والعشق وغيرها من الكمالات — لا تتصور فضلاً عن أن تكون بديهة. نعم يعلم بالحضور المحق وللغاي فيه لأجل للحق خاصة. وتعلم للالهيين الذين هي موضوع علمهم بالعنوانات المذكورة وغيرها، والعنوانات هي الخالية كل عن الآخر لا المعنونة. فكلما دارت حقيقة الوجود وأينا سرت دارت الكمالات^٣ معها و

→ المفيض. فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعاءه الوجودي، ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره و ضيقه عن الإحاطة به.

قال يعقوب بن اسحق الكندي: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا الفيض علينا، وكنا غير متصلين به إلا من جهته، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض. فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز وأوفر وأشد استغراقاً (ج ١ ط ١ ص ٢٥ و ٢٦ من الاسفار). انتهى ما أردنا نقله من الاسفار باختصار.

بيان: قوله: «وليس الوجود الخاص للشيء متعدد» أي لا تكرار للشيء الواحد الخاص. وقوله: «والعلم بالشيء ليس...» أي العلم الحسولي. وقوله: «فكل منها...» أي فكل من الممكنات. و قوله: «(الآ من جهته)» أي من جهة الفيض. وقوله: «لأنها أغرز» أي لأن إحاطته بنا أغرز بتقديم الرأء المهمة على الرأء المعجمة. و جملة الأمر يجب الفرق بين العلم الفكري الحسولي، وبين العلم الحضورى الشهودي مع المعرفة بأن الحق سبحانه وجود صمدى أي هو الأول والآخروالظاهر والباطن.

٣. قوله: «و أينا سرت دارت الكمالات...» الوجود — في المثل — سلطان، واسمائه الحسنى و صفاته العليا عساكره، فإينا كان السلطان كان عساكره معه، وليس ثمة الأسلفان الوجود فليس

قهرت أينما قهرت وضعفت حيثما ضعفت. ألا ترى أن وجود الروح المرسل أو المتعلق علم بذاته في علمه الحضورى بذاته، وحيوة حقيقية ذاتية لذاته والمتعلقه، وإرادة بذاته، وعشق بذاته وبقواه ومحالها بتبعية ذاته لأن من عشق شيئاً عشق آثاره، وقدرة على قواه الفعلية والإنفعالية بذاته، ونور إسفهد منير لصيصيته؟ كل ذلك لأنه وجود بحيث ظل وجود الحق و وحدته الحق تعالى إن قلنا إنه لاماهية له والتفاوت بالفقر والغنا؛ وإن قلنا إن له ماهية فجامعيته هذه الكمالات وغيرها لوجوده لماهيته و الوجود نسخ واحد ومراتبه كشيء وفيه غايننا تحقق هذا حكمه ولا تفاوت إلا في الظهور. وبعبارة ذلك يقال مع المغالط: نخفي عليك شق ثالث بأن لا يكون مفهوم الوجود ولا الماهية بل يكون حقيقة الوجود كيف والماهية حيثية عدم الإباء عن الوجود والعدم، والوجود الحقيقي حيثية الإباء والإمتناع عن العدم لأنه مقابل العدم والمقابل لا يقبل المقابل، وهي قابلة والمقابل شأنه التصحح والقبول لكلها فكيف يتطرق ماهي حيثية عدم الإباء عنها في عز جلال من هو وجوب كله فكأنه الوجود؟ وحينئذ يكون من باب سوء التأليف المادي إذ استعمل المتفصلة المانعة الجمع التي ليست بماصرة موضع الحقيقة.

ولعل العلامة الدواني يشير إلى هذا في طريقته التي سماها ذوق المتألمين وهي أن الواجب تعالى هو حقيقة الوجود التي لا أفراد ولا مراتب ولا أنواع لها وهو المنسوب إليه

→ ثمة إلا الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والحب والعشق وغيرها من جنوده ولا يعلم جنود ربك إلا هو فافهم.

٤. قوله: «الصيصية» الصيصية مفرد الصياصي. أي القلعة ويقال بالفارسية دزو وپناهگاه وفي القرآن الكريم: و أنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيمهم (الاحزاب ٢٦) والشيخ الأشراقي يعبر عن البدن بالصيصية، وعن النفس بالنور الاسفهدى، ثم اقرأ وارقه.

٥. قوله: «ولعل العلامة الدواني يشير...» قول ثقيل ونظر شريف واستوفينا التحقيق على مشرب رحيت حول هذا النظر القوم في رسالتنا في الجمل وهي مطبوعة مع قصيدة ينبوع الحياة و رسالة العمل الضابط في الرابطي والرابط فراجع إليها.

لكل ماهية ولاسهم لها من الوجود إلا الانتساب اليه. فقال:

«وإذا حل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أنَّ المعقول من الوجود أمر اعتياري هو أول الأوائل التصورية فإطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها يكون بالمجاز أو يوضع آخر فلا يكون عين حقيقة الواجب تعالى، ويندفع المرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يشوش الذهن ويتبدل الطبع» ه انتهى.

ومن هذا النوع من الغلط ما وقع للقائلين بمبدئين أي النور والظلمة الحسنيين إذ سمعوا من الحكماء الكبار أولى الأيد والأبصار ذوي الإشراف والأنوار:

«أنَّ المبدء نور وأرادوا المبدء القاعلي، وأنهم أطلقوا نور الأنوار على مبدء المبادئ وأرادوا بأنواره الوجودات سبياً ووجودات العقول والنفوس الكلّيتين السماويتين والأرضيتين، وكذا النفوس الجزئية سبياً النطقية وعلومها العقلية والعلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء؛ وقد يُطلقون هؤلاء الأكابر الظلمة والنسق على المبدء القاعلي أي الماهية الإمكانية والمادة الهيولانية».

فذهب أولئك من اشتراك لفظ النور والظلمة إلى الحسنيين كمن يسمع كلام الله تعالى: «الله نور السموات والأرض» ه ه ويتخطى وهمّه إلى النور الحسي؛ وأين النور الحسي العديم الشعور ونور الوجود الحق، من الأنوار القواهر الأعلى^٦ والأدنين والأنوار الاسفهدية العلوية والسفلية؟ فإنَّ أنوار الحق كلّها أحياء عالمون ناطقون.

وأيضاً النور الحسيّ انبسط على السطوح والمبصرات ونور الوجود وسع كل شيء

٦. قوله: «القواهر الأعلى...» القواهر الأعلى العقول الطولية، والأدنين العقول العرضية، والأنوار

الاسفهدية العلوية والسفلية النفوس الفلكية والأرضية. وبأني قوله في فلكيات الغرر:

وكسل ما هناك حسي نساطق ولبسمال الله دوماً عاشق

ه الأسفار ج ٦، الجزء الأول من السفر الثالث، الفصل السابع ص ٦٦ ط ٢ بيروت، نقلاً عن شرح

المياكل للنور للدواني.

ه ه التور ٣٥.

من المحسوسات الخمسة والمتخيلات والموهومات والمعقولات وما وراء العقل والحس.
وأيضاً الثور الحسي له أقول، وله ثان، و نور الوجود الحق لا ثاني له ولا أقول إذ
ليس وحدته عددية بل حقة حقيقية؛ وعلمت أن حقيقة الوجود يمنع عليها عدم،
وأن حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب، وأن القضية الفعلية ضرورية بشرط المحمول
فنور السموات والأرض الوجود الحقيقي المنبسط على ماهيات العقول والنفوس
والطبائع والأجسام والأعراض؛ فوجودها جميعاً في القوس النزولي والصعودي من
صقعه و نوره المنبسط، و ماهياتها الفواسق بذواتها هي المنبسط عليها والمستنيرة
بالعرض، والأنوار الحسية الشمسية والقمرية والسرجية^٧ وأظلالها بوجودها من نوره.

ومن الأغلاط التي من باب إيهام الانعكاس ما وقع للثنوية القائلين بيزدان و
أهرمن^٨ فجعلوا للشر مبدءاً وجودياً كما للخير فجعلوا الشر ضدّاً للخير مع أنه عدم
للملكة والعدم لا يحتاج إلى علة فاعلية موجودة بل يكفيه عدم علة الملكة فجعلوا المقابل
ضدّاً بناء على أن الضدّ مقابل.

أو إن غلطهم من أخذما بالعرض مكان ما بالذات إن أصابوا في جعل الشر عدماً
للملكة لكن غلطوا في مطالبة الفاعل الوجودي بالذات له لاستدعاء عدم الملكة محلاً
موجوداً إذ ليس عدماً صرفاً فهو وإن لم يحتاج إلى علة بالذات لكنه يحتاج إليها بالعرض
لاحتياج محله إليها بالذات.

أو أخذما بالعرض مكان ما بالذات من جهة جعل الأمور الوجودية المصاحبة
للعدم شراً. وبالجملة قالوا: فاعل الخيرات وهو يزدان لا يفعل الشرور، ولا بد للشر من
فاعل موجود فهو اهرمن.

٧. قوله: «والسرجية» يجب في النسبة رد الجمع الى مفردة، ولعل الاصل كان والسراجية.

٨. قوله: «القائلين بيزدان و اهرمن» وقال في الفريدة الأولى من المقصد الثالث من القرار (ص ١٥٠
ط الناصري):

والشر اعدام فكم قد ضل من يقول باليزدان ثم اهرمن

وحلّ مغالطتهم بأنّ الشر ليس ضدّاً للخير لأنّ الضدين وجوديّان والشر عدميّ يقابل الخير تقابل العدم والمملكة، فلا يحتاج الى علة وجوديّة ومبدئ موجود. والحكماء ادّعوا البداهة في الحكم بأنّ الوجود خيرٌ بالذات، وأنّ الشر عدم. وينعكسان عكس النقيض إلى أنّ كلّ ما ليس بخير بالذات ليس بوجود، وكلّ ما ليس بعدم ليس بشيء، وأنّ الحكم البديهي غير محتاج إلى البرهان وإن ذكر له شيء فهو المنتهى. ولذا قنع الأكثر بذكر الأمثلة: مثل أنّ القتل يعدّ شراً عظيماً وليس قدرة القاتل شراً، ولا كون سيفه قاطعاً وحديدًا، ولا كون عضو المقتول قابلاً للقطع، ولا غير ذلك فبقي أنّ الشرازهاق روح المقتول وهو عدم التعلق. وكذا قدرة السارق وإدراكه وجرائته وحركته، إنّما الشر عدم الإنتظام. فالشر إمّا عدم وجود، وإمّا عدم كمال وجود كعدم الممتزج، أو عدم اعتدال مزاجه. وليس شرّ في عالم العقول، ولا في عالم السماء، و يوجد طفيفاً في عالم العناصر، وعالم العناصر بالنسبة إلى السماوات كحلقية في فلاة. وكيف يكون وجود بما هو وجود شراً؛ وهو من حيث أنّه معلول لما في السلسلة الطولية والمعلول ملائم لعلة؛ ومن حيث أنّه مكتوب بقلم الحقّ تعالى الحكيم الخبير المحض؛ وإنّ الأثر يشابه صفة مؤثره «قل كلّ يعمل على شاكلته»^١ «خير محض؟ وكذا من حيث كثرة المتفعّين به في السلسلة العرضيّة، وإنّ المستفصّله أقلّ قليل وإن كان في

٩. قوله: «قل كلّ يعمل على شاكلته» يعني ان الله تعالى ليس بخارج عن هذا الحكم الحكيم وقلت في دفتر دل (ص ٣٦٥ ط ١):

تواند خود به هر حدّ و مقامی
زاول پی برد تا عمق آخر
بسان زارع و مبرز و زرع است
بیایی زارع بی چنند و چون را
چه کلّ بعمل را اوست فائل

اگر عارف بسود مسرد تسماسی
بباطن بشگرد از صقّ ظاهر
عاکاتی که اندر اصل و فرع است
بیا برخوان تو نحن الزارعون را
که بر شاکلت خود هست عامل

الإستمرار أيضاً انتفاعات وإصلاحات للنفوس وأجور مضاعفة للصبر والتسليم عليه. وإذا نسبت استمرارك بالنار مثلاً إلى انتفاعاتك منها في بدنك ونضج أغذيتك و استضاءاتك في ليلك بخلافها عن النيرات السماوية لم تجده شيئاً يُعبأ به بل لانسبة. وقس عليها ماعداها مما يُعدّ شراً وضرراً.

ومن باب وضع مالميس بعلة علة مايسمى دليل التمانع. وهو أنه لو وجد إلهان وأراد أحدهما حركة الفلك في زمان، والآخر سكونه في ذلك الزمان فيأتما أن لا يحصل شيء منها، أو يحصل أحدهما دون الآخر، أو كلاهما، والأقسام كلها باطلة لاستلزام الأول خلواً للفلك عن الحركة والسكون بل عجز الإلهين لعدم حصول مرادهما. والثاني عجز أحدهما. والثالث اجتماع الضدين فالإله واحد.

والمغالطة فيه أن المحال لزم من فرض إلهين مع اختلاف إرادتهما ولا يلزم من استحالة إلهين بهذه الصفة استحالة إلهين مطلقاً الذي هو المطلوب فهذا مثل مامر من لزوم الخلاء من بيضية شكل الفلك مع حركته على قطره الأقصر لا مطلقاً فتذكر. ومن وضع ما ليس بعلة علة ما لا يكون الأصغر أو الأكبر في النتيجة على ما ذكر في القياس. أما الأصغر فكما يقال: «الفلك المحدد للجهات^{١٠} جسم لاجهة وراؤه إذ

١٠. قوله: «الفلك المحدد للجهات...» الطبيعية من الجهات اثنتان الفوق والسفل. والتحديد عبارة أخرى عن التعيين ههنا. أي الجسم الذي يتحقق الجهات بوجوده. وذلك المحدد عند كثير من أهل النظر هو تاسع الافلاك الموسوم بالاطلس ومعدل النهار وفلك الافلاك أيضاً والنقط الثاني من اشارات الشيخ الرئيس في اثبات محدد الجهات على هذا النقط. ولكن الصواب في ذلك ما ذهب إليه ثابت بن قرة في صدر الاسلام، ثم تبعه بعد قرون اسحق نيوتن من أن الثقل المرتفع فوق سطح الارض اذا ترك يستقر بجاذبة الارض؛ وان ما زعم ان بعض المواد كاللهيب والدخان والهواء والنيوم خفيف بالطبع وله ميل الى الصعود، فهو بالحقيقة ميل الى السقوط أيضاً إلا ان انقل منه يدفعه الى الصعود كما اذا وضع جسم في كفة ميزان، وآخر هو مقدار نصفه في كفته الأخرى. فلاشك أن الأولى تهبط والأخرى تصعد، لأن الأولى غلبتها بزيادة فعل الجاذبية في زيادة المادة فيها، وهكذا المواد الخفيفة كالاشياء المذكورة تصعد لكونها اخف من الهواء المحيط بها فيدفعها إلى

لاخلاء ولا ملاء هناك^{١١}، وكلّ جسم لاجهة وراؤه لا ينخرق، فالفلك لا ينخرق». فإن موضوع الصغرى وهو الفلك المحدّد للجهات ليس موضوع النتيجة بل الفلك مطلقاً. وأما الأكبر فكما يقال: «زيد كامل النظر في العلوم البرهانية، وكلّ كامل النظر في العلوم البرهانية حكيم، فيستنتج أنّ زيداً هو الحكيم». فالمنكر غير المعرف، والمسند المعرف باللام يفيد القصر في المسند اليه كما يبيّن في موضعه. فهذا باعتبار القياس، وضع ما ليس بعلة علة، وباعتبار الحدود، سوء اعتبار الحمل.

ومن الأغلاط المشهورة مثل: «زيد انسان، والإنسان نوع فزيد نوع». أو «كلّ إنسان حيوان والحيوان جنس فكلّ انسان جنس». فهذا الغلط الأظهر أنّه من باب سوء التأليف بحسب الصورة لأنّ شرط كبرى الأول أن تكون محصورة كلية وهي هنا قضية طبيعية. و ما في بعض الكتب أنها قضية مهمة فليست كذلك لأنّ الحكم في المهمة على الأفراد الشخصية إلاّ أنّها لم يبيّن كميتها، وهي هنا الحكم على الطبيعة العاقّة.

ويمكن أن يكون من باب سوء التأليف بحسب المادة لأنّه بحيث لورتب على وجه يكون قياساً كذبت الكبرى، وإن رتب على وجه يصدق الكبرى لم يكن قياساً على ما تقدّم.

و بيانه أنّ المحمول في الصغرى نفس الماهية من حيث هي اللا بشرط المقسم للماهية لا بشرط، وبشرط لا، وبشرط شيء؛ والموضوع في الكبرى الطبيعة بشرط العموم والكليّة؛ فإن أخذت المقدمتان هكذا اختلف القياس لعدم تكرّر الأوسط، وإن

→ الأعلى، مثل دفع الماء للأشياء التي انخفت منه إلى فوقه. وإن شئت فراجع في ذلك إلى الدرس السابع والخمسين من كتابنا دروس الهيئة بالفارسية.

١١. قوله: «إذ لاخلاء ولا ملاء هناك» أما لاخلاء فلانه باطل بالبرهان. وأما لا ملاء فلأنّ براهين تنهي الأبعاد حاكمة بانتهاء البعد إلى محذب الفلك المحدد للجهات. وإن شئت فراجع إلى النكتة ٦٨٢ من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

أخذنا قياساً بحيث يكون في الكبرى أيضاً لا بشرط كذبت الكبرى. ولو اعتبر الغلط باعتبار السور أعني الألف واللام كان من باب الإشتراك بحسب جوهر اللفظ إذ تجيء للإستغراق وللطبيعة.

ومن الأغلاط التي من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو كثير الوقوع، ما وقع لكثير من الفلاسفة في قولهم: بقدّم العالم. وذلك لاشتباه قدّم الفيض بقدّم المستفيض، وقدّم الرحمة والعلم لمن أحاط بكل شيء رحمةً وعلماً بقدّم المرحوم والمعلوم، وقدّم الفضل والإحسان بقدّم المتفضل عليه والمحسن إليه، وعدم أفول نور الحقيقة بعدم أفول المستنير، وعدم نفاد كلمات الله بعدم انقطاع المخاطب. وكذا في القدرة والمقدور، والمشيئة والمشيء والجود والمجتدي، إلى غير ذلك من الأسماء الحسنی. وذلك لأنه لا بد أن لا يختلط على الناقد البصير العالم وما هو من صقع الله تعالى من فيضه المقدّس ورحمته الواسعة وكلمته الوجودية — إلى آخر ما ذكرنا وما لم نذكر — مع عدم البينونة العزلية لكمال فقر العالم وانغماره في قدرة الله ومعيته القيومية لا بمقارنة. وهذا الفقر وجودي لا إضافي، وهذه القيومية وجودية؛ فلا قوام للوجود بدون الوجوب. فالعالم هو ما سوى الله تعالى وهي الماهيات الإمكانية في السلسلة الطولية النزولية، والسلسلة الطولية الصعودية، وفي السلسلة العرضية الزمانية. وهي المراد بالمستفيض، والمستنير والمشيء وجودها ونحوها.

والمراد بالفيض المقدّس^{١٢} والرحمة والفضل والإحسان ونظائرها المذكورة ليس

١٢. قوله: «(والمراد بالفيض المقدّس...)» قال الشيخ في التعليقات: الفيض فعل فاعل دائم الفعل. و لا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلانفس الفعل (ص ٨١ ط ١ مصر) وقال في موضع آخر منه: الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لا كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، و كان صدورها عنه دائماً بلامنع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يستنّى فيضاً. (ص ١٠٠).

فاعلم أن الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس، والفيض المقدّس، فبالأول يحصل الاعيان

المعاني المصدرة والمفاهيم الإضافية، بل المراد بها الوجود المنبسط الذي في كل بحسبه كالماء السائل في الأودية بقدرها. وهو طرد العدم عن كل ماهية. وهو النور الحقيقي الذي تنور به ماهيات سماوات الأرواح وأراضي الأشباح. وهو المشية التي ورد في الحديث: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشْيَةِ وَالْمَشْيَةُ بِنَفْسِهَا» وهو الأمر التكويني و كلمة كن المشار إليه بقول علي (ع) ١٣: «أَنَا يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنُهُ: كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَقْرَأُ وَلَا بِنَدَاءٍ يَسْمَعُ وَأَنَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فَعَلَهُ.» وهو ظهور الله و وجهه الله في كل شيء.

→ الثابت و استعداداتها الأصلية في العلم أي في علم الباري. وبالتالي يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها.

و بيان آخر: الفيض الأقدس عبارة عن التجلي الحبي الذي الموجب لوجود الأشياء و استعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت كثرًا غفياً فاجبت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف. والفيض المقدس عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج؛ فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس.

و إنما سمي الأول بالأقدس لكونه أقدس من شوائب الكثرة الأسمائية و نقائص الحقائق الامكانية. و ان شئت قلت: هو الأقدس عن أن يكون المستفيض غير المفيض والاضافة كما في الفيض المقدس و ان كان المغايرة في الفيض المقدس على ضرب من الاعتبار الذي يعرفه الراسخون في العلم.

والنكتة الثالثة من كتابنا الف نكتة و نكتة في الفيضين الاقدس والمقدس والجللاء والاستجلاء و كمال الجللاء والاستجلاء فان شئت فراجع اليها.

١٣. قوله: «بقول علي عليه السلام» في الخطبة ١٨٤ من النهج. قال الرضي —رضوان الله تعالى عليه— و من خطبة له عليه السلام في التوحيد و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم ما لا تحجمه خطبة، ما وحده من كيفه الخ.

• اصول الكافي (معرب)، ج ١ ص ١١٠

• نهج البلاغة، صبحي صالح، خطبة ١٨٦، ص ٢٧٤

وكما أنَّ أحكام الوجود من الوحدة والهووية والفعلية والنورية والخيرية وغيرها سَرَتْ إلى الماهية لأنَّ التركيب اتحادي كاتحاد المبهم والمتحصل سَيِّما في البسائط، كذلك سَرَى قدم الفيض إلى المستفيض والظاهر إلى المظهر، وقَهَر أحكامه إياه، و بَهَر أنواره ظلمة مجلاه، سَيِّما أنَّ الوجود الحقيقي موضوع علمهم^{١٤} ونصب عيون قلوبهم. وأنوار الوجودات تحت سطوع نوره مقهورة كاتقهار أنوار الكواكب^{١٥} في التهار تحت سطوع نور الشمس بوجه.

ومن هذا النوع من الغلط^{١٦} ما وقع للناظرين في كلمات المتألهين الحاكمين بأنَّ

١٤. قوله: «سَيِّما أنَّ الوجود الحقيقي موضوع علمهم» كلام كامل ينبغي شدة الاعتناء به. ففي مصباح الانس بين العقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود في بيان موضوع علم العرفان: موضوعه التخصيص به وجود الحق سبحانه من حيث ارتباطه بالخلق، وانتشاء العالم منه لا من حيث هو لانه من تلك الحيشية غني عن العالمين لا تناوله اشارة عقلية او وهمية فلا عبارة عنه فكيف يبحث عنه او عن أحواله، وكذا عن كل حقيقة من حقائقه في الحقيقة (ص ١٣ ط ١ - إيران)

١٥. قوله: «كاتقهار أنوار الكواكب...» ولقد اجاد الشيخ العارف السعدي في ذلك حيث قال:

مگر دیده باشی که در باغ وراغ	بشاید بشب کرمکی چون چراغ
یکی گفتش ای کرمک شب فروز	چه بودت که بیرون نیایی بروز
بین کاتشین کرمک خساک زاد	جواب از سر روشنائی چه داد
که من روز و شب جز بصرانم	ولی پیش خورشید پیدا نیم
چو سلطان عزت علم برکشد	جهان سر بچسب عدم درکشد
همه هر چه هستند از آن کمترند	که با هتیش نام هستی برند

١٦. قوله: «و من هذا النوع من الغلط...» خلاصة الأمر يجب الفرق بين الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي موجودة فان الوجودات آيات الوجود الصمدي وهي حقائق نورية حيشية وجودها كاشفة عن الوجوب فالهؤلاء النعم لا يكادون يفقهون حديثاً، وفي ينبوع الحياة:

هو الصمد الحق أي السكل وحده	هو الأول في آخر الآخرية
هو الصمد الحق فلاثاني له	فا الشبهة تروى عن ابن كمونة
ومثناء لاجوف له فهو مصمت	كما فسر من اهل بيت النبوة
فأ ذرة إلا حيرة تجهمت	وسائر الاوصاف كذلك بجمة

الممكنات أمور اعتبارية، وأنَّ العالم اعتباري. فهؤلاء المتأثِّهون أرادوا بالممكن شيئية ماهيَّته ومرتبة ذاتها الإمكانية التي ليست من حيث هي إلا هي، وليس لها في تلك المرتبة الوجود فضلاً عن توابع الوجود. وكذا أرادوا بالعالم ما سوى الله وما سواه الماهيات الإمكانية التي علمت حالها باعتبار ذاتها.

وهؤلاء الناظرون غلطوا وعدوا ونشروا بهذه الأحكام الذاتية إلى الوجود، فحكموا أنَّ السماء الموجودة والأرض الموجودة وما بينهما وما تعلق بها وما معها من المجردات كلها بما هي موجودات اعتبارية، ولم يعلموا أنَّ حيئية الوجود الحقيقي كاشفة عن الوجوب، وأنها آية عن العدم، وأنَّ الوجود المنبسط^{١٧} من صقع الحق الحقيقي، وأنَّ الماهيات الإمكانية باطلة، وأنَّ حيئية إضافة الموجودات المقيَّدة إليها هالكة. «كل شيء هالك إلا وجهه» ألا كل شيء ما خلا الله باطل. وما حكم به المتوحدون أيضاً أنَّ الكثرة اعتبارية أرادوا كثرة الماهيات، وأنَّ شيئية الماهية متكررة بالذات وشيئية الوجود تتكرر بها بالعرض، لا أنَّ مراتب الوجود وشؤنه الذاتية اعتبارية فإنَّ وحدة حقيقة الوجود^{١٨} حقيقة حقيقية لا وحدة عددية، كمراتب الإنسان

فصار السوى غير السوى غير أنه
سوى كسمة ليس السوى في جوارهم
وقد كانت الدنيا غرورا لأهلها
فتوهمهم أنَّ السموات والشرى
إذا جاءهم كشف الغطاء فأنما
متى طلعت شمس الحقيقة تفضح

شئون وآيات لذات فريدة
وليس بمحلول وليس بمعلو
لما أنها تغتالهم أي غيلة
وما فيها في الكون مما استقلت
عياناً رأوا قد كانوا فيه بغفلة
خفا فيش ما في ظلمة الليل خفت

١٧. قوله: «وإنَّ الوجود المنبسط...» أي الصادر الأول. وقد تقدم الكلام فيه في غوص في المطالب.

١٨. قوله: «فإنَّ وحدة حقيقة الوجود» استيفاء البحث عن هذه الوحدة ومساائل أخرى حولها يطلب في رسالتنا الفارسية المسماة بـ «وحدت از دیدگاه عارف وحكيم».

بالفعل و لطائفه المتقنة وأطواره كما قال تعالى: «لقد خلقكم أطواراً» ١٩؛ مع وحدته الحقّة الظليّة، «ألم ترأى ربك كيف مدّ الظلّ.» ٥٥

ومن هذا النوع من الغلط ما وقع للمتكبرين للعلم الحضورى لله تعالى لزعمهم أنّه يستلزم التغيّر والتغاير في علمه تعالى. فإنّ المحققين من الحكماء قالوا: إنّ الوجود

١٩. قوله: «لقد خلقكم أطواراً» حكى الله سبحانه عن لسان نبيه نوح — سلام على نوح في العالمين — ما لكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم أطواراً (نوح ١٤ و ١٥). والآية من غرر الآيات القرآنية. وطائفة من أطوار الإنسان بحسب صورته الظاهرة العنصرية هي أطواره من المعدنية والنباتية والحيوانية كما قال عز من قائل: ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين (المؤمنون ١٣-١٥).

وأما أطواره بحسب صورته الباطنة الروحية المملوكة فلها شعب عديدة، ولكل شعب أيضاً شجون لا تنحصر مراتبها، ولا تنتهي مقاماتها، ولا تقف درجاتها. ومن تلك الشجون أطواره من العقل الحيواني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والفناء في العقل الفعال المعبر عنه بلسان أهل الله باللطيفة السريّة، والفناء في الواحدية محوّاً وطمأ المعبر عنه بلسانهم أيضاً باللطيفة الخفوية، والفناء في الأحدية محققاً المعبر عنهم بلسانهم أيضاً باللطيفة الأخفوية، فيصل إلى الوحدة الحقّة الظليّة ومرتبة المراء فيصير كوناً جامعاً وإمام العالم وسر العالمين أجمعين ومصدّقاً أنّهم لقوله تعالى شأنه وكل شيء أحصيناه في إمام مبين. ولا بدّ لنا في المقام إلّا أن نرجع الطالب إلى شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس فإن كل عين منها تجري كأنهار من ماء غير آسن، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من خمر لذة للشاربين، وأنهار من عسل مصفى. وفي ينبوع الحياة:

نصفحت أوراق الصحائف كلها	فلم أرفها غير مساني صحيفتي
وما أخبر الكشف الأتم الحمدي	بيان لما في النفس تبيان يسطة
وسبحان ربّي ما اعزّ عوالي	واعظم شأنّي في مكامن بُنيّتي
ولا ينتهي قطّ كمال السلاية	فلا توصف النفس بحرّ وقعدة

بشراشه علمه تعالى، والعلم الحسولي أي الصور المرتسمة في ذاته تعالى باطل عندهم؛ فقالوا: إن صفحات نفس الأمر و صحائف الأعيان بالنسبة إلى الحق تعالى كصفحات الأذهان بالنسبة إلتنافي أن ما فيها بذواتها وجوداتها لا بصورها علومنا والآ تسلسل الأمر إلى غير النهاية. فكما لا موجود في عوالمنا الحسية والخيالية والوهمية والعقلية ولا مكتوب في صفحات أذهاننا إلا وهو علم لنا، كذلك لا موجود في عالم من العوالم ولا نقش في صحيفة من صحائف الأعيان ونفس الأمر إلا وهو علم لله تعالى ولا تغير ولا تغاير فيها بما هي علم الله كما ليس فيها بماهي وجه الله وعلمه قدرته و مشيئته ونوريته وجميعها واحدة مصداقاً^{٢٠} و متغايرة مفهوماً، وهي سابقة بما هي هي عليها بماهي معلومة و مقدورة و مشيئة و مستنيرة سبق الوجود على الماهية، و سبق وجه الله الثوراني على وجه النفس الظلماني؛ فالتغير والتغاير في العلم والوجه الثوراني من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات، وسراية حكم الماهية إلى الوجود، والمظهر إلى الظاهر، واللازم الغير المتأخر في الوجود، إلى المألوم، والمجلي إلى التجلي الصفاتية. هذا في العلم الفعلي الذي مع الإيجاد، وفي الوحدة في الكثرة كما قال تعالى: «وهو معكم أينما كنتم»، وقال: «أينما تولوا فثم وجه الله». ٥٥

وأما العلم العنائي^{٢١} الذي قبل الإيجاد في مقام الكثرة في الوحدة فهو بانطواء كل الوجود في وجوده إذ هو كل الوجود، وكله الوجود و كل الماهيات لوازم أسمائه و صفاته كما أن مفاهيم أسمائه و صفاته لوازم ذاته لزوماً غير متأخر في الوجود في

٢٠. قوله: «و جميعها واحدة مصداقاً» أي واحدة بالوجود الأحدي.

٢١. قوله: «وأما العلم العنائي» استيفاء البحث عن الفاعل بالعناية و سائر أقسام الفاعل يطلب في رسالتنا «خير الأثر في رذائهم والمقدر» فنكتفي ههنا في اقتحام البحث بذلك الارجاع.

الموضعين؛ سبحانه من ربط ٢٢ الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة. وإلى هذا أشار المعلم الثاني بقوله ٢٣: «ينال الكلّ من ذاته وهو الكلّ في وحدة». هـ وفي هذا العلم الحضور العنائي المتقدم على الإطلاق لا تغاير في الوجود ولا تكاثر إلا في المفهوم وهي الوحدة المربوط اليها والمنوط بها تلك الوحدة.

ومن الأغلاط التي من باب سوء اعتبار الحمل ما وقع لبعض المتكلمين في نسبة القول بالإيجاب إلى الفلاسفة الإلهيين في صانعية الواجب الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات؛ فأخذ غير المختار المنقطع الفيض غير مختار مطلقاً، أو غير المختار باختيار زائد أو غير وجوبي غير مختار مطلقاً، أو غير القادر المصاحب للإمكان والقوة غير قادر مطلقاً.

فالإلهيون متفقون على أنه تعالى قادر مختار باختيار دائم واجب عين ذاته الأقدس. وأن فيضه المقدس دائم غير منقطع. وأن المختار من كان فعله مسبوقاً بالمبادي الأربعة

٢٢. قوله «سبحان من ربط...» و سبحانه من ربط الكثرة بالوحدة والوحدة بالكثرة. و في ينبوع الحياة:

بوحده الشخصية الصمدية	فتوحه الحق الحقيقي ناسط
بوحده الجمعية الأولية	بوحده القدسية الأزلية
بوحده الكونية المظهرية	بوحده في حضرة بساطنية
فليست سوى آياته المستثيرة	تجلى على الآفاق والانفس معا
وفي الحق طمس ثم عو برتبة	وتوحده افني الذوات برأسها
فليس سوى نور الوجود بثقمة	إذا لم يكن غير الوجود فن سواء
ولما تذق من كأسه نحو جرعة	وأني لك الاعراب عن وصف ذاته

٢٣. قوله: «أشار المعلم الثاني بقوله ينال...» أشار إليه في الفص الثاني عشر من كتابه فصوص الحكم. فراجع إلى شرحنا عليه «نصوص الحكم على فصوص الحكم» (ص ٥٢-٥٩ - ط ١).

• فصوص الحكم الفص الثاني عشر وايضاً نصوص الحكم على فصوص الحكم ص ٥٢.

الحياة والعلم والمشية والقدرة فكون الفعل مسبوقاً بهذه معيار الاختيار وأما دوام الفعل ووجوبه فلا يصادمه، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار؛ ولو فرضنا أن الإنسان الذي يعلم بالوجدان أنه يفعل بالاختيار فعله الموقت كان فاعلاً دائماً لم يقدح في كونه اختياريّاً. نعم هو تعالى فاعل بالعناية لفاعل بالقصد^{٢٤} والداعي الزائد فإنّ الفاعل بالداعي الزائد مجبور لذلك الداعي ومقهور له، ويضطره الداعي الزائد الى الفعل بخلاف المختار باختيار هو عين ذاته فإنه المختار المحض. وكلّ ما اعتبر في الاختيار من الحياة والعلم والإرادة والقدرة متحققة فيه تعالى بنحو أتم.

٢٤. قوله: «لا فاعل بالقصد» وكم من العامي المتشكك تزعم من قول اساطين الحكمة المتوغلين في المعارف الإلهية يأنّ الله تعالى شأنه ليس في فعله فاعلاً بالقصد أنه سبحانه ليس مريداً في فعله بل موجب مضطر، ثم تعرض للتبحيح والتشجيع عليهم ولم يدر أن لسانه الذي راجع إليه نفسه لا اليهم انار الله برهانهم لأنّ الفاعل بالقصد هو الفاعل الذي له الداعي الزائد على ذاته ويستكمل بفعله وهذا الفاعل متضل في الحقيقة، والله سبحانه تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وجدير أن يقال لنحو هذا العامي:

چون به چشمست داشتی شیشه کیود زین سبب عالم کیبودت می نمود
ونعم ما افاد الشيخ الأجل ابرعلى شرف الله نفسه— في آخر الفصل الأول من سادسة الهيات الشفاء من أن الفاعل الذي تسميه العامة فاعلاً فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلاً، فانهم يجعلونه فاعلاً من حيث يجب ان يعتبر فيه أنه لم يكن فاعلاً، فلا يكون فاعلاً من حيث هو علة بل من حيث هو علة و امر لازم معه، فانه يكون فاعلاً من حيث اعتبار ماله فيه اثر مقروناً باعتبار ما ليس فيه اثر كآته إذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارناً لما لا يستفاد منها سُمي فاعلاً. فلذلك كل شيء يسمونه فاعلاً يكون من شرطه أن يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل ثم اراد، أو قيسر، أو عرض حال من الاحوال لم تكن، فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل، وقد كان بخلاف ذلك. فيكون فاعلاً عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة، لا من حيث هو علة بالفعل فقط. فيكون كل ما يسمونه فاعلاً يلزم ان يكون ايضاً ما يسمونه منفعلاً فانهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لأجلها ما صدر عنه وجود بعد ما لم يكن (ص ٤٣٣ ج ٢ ط ١ من الرحلى).

والإرادة في كل مورد صفة موجبة للفعل عند أكثر المتكلمين فكيف في الإرادة التي هي عين ذات المريد المنطوية في إرادته لذاته، ومحبة ذاته لذاته فإن من أحب شيئاً أحب آثاره.

وقدرته تعالى وجوبية هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل^{٢٥} وإن لم يشأ لم يفعل

٢٥. قوله: «هي كون الفعل بحيث إن شاء فعل...» يأتي في البحث عن الهيات الغرر ايضاً بان المتكلمين اعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتاً ما عن الذات، وقد عرفتوا قدرته تعالى بصحة الفعل والترك. وهو باطل إذا الصحة هي الامكان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل (ص ١٧٢ من الطبع الناصري).

والبحث عن القدرة تفصيلاً يطلب في الموقف الرابع من الهيات الأسفار. وكلام المصنف في المقام ناظر الى قول صاحب الاسفار في الفصل الأول من ذلك الموقف حيث قال: «وأما عند من وحده و قدسه عن شوائب الكثرة والإمكان فالمشية المتعلقة بالوجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لاني الواقع ولا في الذهن. فالذات هي المشية، والمشية هي الذات بلا اختلاف حشية تقييدية أو تعليلية، فصدق القضية الشرطية القائلة: إن شاء فعل، لا ينافي وجوب المقدم، و ضرورة العقد الحتمي له ضرورة ازلية دائمة. وكذا الشرطية القائلة: إن لم يشأ لم يفعل، لا ينافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً، و ضرورة نقيضه ضرورة ازلية» (ج ٣ ص ٦٨ ط ١).

و ناظر ايضاً الى قول الشيخ في النصل الثاني من رابعة الهيات الشفاء حيث قال بعد بيان معاني النوة: «وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة فأنها يظن أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل. فإن كان لما من شأنه أن يفعل فلا يرون أن له قدرة. وهذا ليس بصادق فانه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير أن يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى.

و إن كان يفعل بإرادة واختيار إلا انه دائم الإرادة ولا يتغير ارادته وجوداً اتفاقاً، او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرته.

و ذلك لأن حد القدرة التي يؤثر هؤلاء أن يعدها به موجود هينا وذلك لأن هذا يصح عنه أن يفعل إذا شاء، وإن لا يفعل إذا لم يشأ، وكلاهما شرطين أي انه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، وأما هذا الإعلان في تحديد القدرة على ما هما شرطين، وليس من صدق الشرطي أن يكون

لكنه شاء فعل؛ وصدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا يصادم وجوبه ولا امتناعه بل تتألف من واجبين وممكنين وممتنعين ونحو ذلك؛ فشيتته أحذية التعلق، وقدرته وجوبية لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وليست فيه جهة إمكانية، وتفسير القدرة بصحة الصدور واللاصدور أنها يناسب قدرة الحيوان لأن الصحة إمكان، وهو وجوب كله وفعلية كلها الذي لا بعض له^{٢٦}. والحمد لله على الإتمام.



هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حملي، فانه ليس اذا صدق قولنا: إذا لم يشأ لم يفعل، يلزم أن يصدق لكنه لم يشأ وقتئذ. وإذا كذب انه لم يشأ البتة يوجب ذلك كذب قولنا: وإذا لم يشأ لم يفعل. فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل، كما انه إذا يشاء فيفعل. فإذا صح أنه إذا شاء فعل، صح أنه إذا فعل فقد شاء أي إذا فعل فعل من حيث هو قادر؛ فيصح أنه إذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم يفعل لم يشأ. وليس يلزم في هذا انه يلزم أن لا يشاء وقتاً ما. وهذا بين لمن عرف المنطق» (ج ٢ ط ١ من الرحلي ص ٣٨٠).

٢٦. قوله: «الذي لا بعض له» الموصول صفة لكلها أي الكل الذي لا بعض له بل الكل السمي الصمدي الذي هو الاول والآخر والظاهر والباطن. لا اله إلا الله وحده وحده وحده. هذا ما تيسر لنا من التعليق على اللثالي بمون الفياض على الإطلاق. وقد وقع الفراغ منه يوم الأحد السادس عشر من شهر الله المبارك من سنة ١٤٠٩ هـ ق ١٣٦٨/٢/٣ هـ ش في دار العلم قم. دعوتهم فيها سبحانه اللهم وتحتهم فيها سلام وآخر دعوتهم أن الحمد لله رب العالمين.



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی

مضيئنا ولم يحصل لنا طولة دهرنا
سوى صرفنا الفاظ بعض الطوائف
سوى ما عرفنا من حوامل النجم
سوى سيرفيل وفق لوج مربج
ولقط وتكمير اساس نظيرة
ومفتاح مغلاق لدى ذي الكتابة
والآيت ارضاد كائنات خلقه
سوى نقطة قرن النزال ونصرة
سوى الامتياز بين اصل البرائة
وهذا فراغ ليس حكم التجاوز
وكان الميولي قوة غضة فقط
مضى العمر فيها ليت شعري بما مضى
لقد صار علمي عاتق عن مشاهدي
وما العلم حوز الاصلاحات يافى
وان لم تلك النفس سراحاً فسا لها
وقضل إليه العالمين هو الرجاء

سوى ما دررنا بحرفه بعد حرفه
سوى نحونا جمع دفاتر غصبة
تداويرها والخمسة ذات حيرة
او الاعداء من يد عين فيه بحصة
ومستحصل ما استحصل للضعوبة
وثنين وظللي من الهندسية
وحجك وايسكاف وزيج ولبنية
وذا شكل الحبان وذا بيت عقلية
وما هو اصل الاشغال ليدمية
وهذا ورود ليس حكم الحكومة
وبالصورة الفعل بدى بالضرورة
يوازي بوزن ساعة أو شويمة
كسجف مخين حاك بيني وشاوتي
بل المعلم نور في حصون أمينة
إلى منزل الإحسان من نيل زلفة
وما هو في التصنيف والعبقرية

شُروري بأنّ الراحم هو مالكي
الهي ومن أرجو ليس لي السرجا
لك الحمد ما دار الجديد ان يخلفه
ويا عسلى احسن إلى عبدك الحسن

وإلا فان المهد في نار حسرة
سوى حبك المكنون في حُسن صيفي
لك الشكر ما جاء الاصيل بذكره
ومن هو يدعوك بأنحاء دعوة



مركز تحقيق تكليم برهان حسدى



مرکز تحقیقات و اسناد اسلامی

الفهارس و اسناد



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی

فهرس الآيات

٣١	إِتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ
٣٣٥	أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً
	أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي
٣٤٤-٣٤٣-٧٣-٤٦	هِيَ أَحْسَنُ
٣٢	أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ
٣٠	أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ وَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ
٤٢	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
١٦٠	الَّذِينَ تَتَوَفَّيهِمُ الْمَلَائِكَةُ
٣٧٣-٢٠٣	أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ
٢٦	اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ
١٦٠	اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا
٣٦٣-٣٤٠	اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
٣٠	الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ
٢٥	أَنَّا اللَّهُ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ
٣٠	إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ

٣١	إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ
٣٢	إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا
٣٢	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ
٣٢	إِنَّمَا يَتَقَبَّلَ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ
٣٢	إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقِيكُمْ
٣٢	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ
١٠٦	إِنِّي أُرَانِي أَعْصِرُ خُمْرًا
١٣٦-٨٦	إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِّمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ
٧٠	أُولَئِكَ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا
٣٧٣	أَيْنَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ
٣٢	ثُمَّ يَنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا
٥٠-٢٥	خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ
٤٧	زَنُوا بِالْقِسْطِ أَسْمَاءَ الْمُسْتَقِيمِ
٢٤	عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا
١٠٧	فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ
١٠٧	فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ
١٠٧	فَإِذَا قُتِمَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا
١٠٦	فِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
٢٤	قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ
٥١	قَالَ رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ
٥٢	قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ
٣٦	قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ
٢٠٣	قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكُلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ
٣٦٥	قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ
٢٩٠	كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

- كل شيء هالك إلا وجهه
 ٣٧١
 كان الله عليماً حكيماً
 ١١٠
 كان ذلك في الكتاب مسطوراً
 ١١٠
 كان الله غفوراً رحيماً
 ١١١
 كل شيء أحصيناه في امام مبين
 ٣٧٢-٢٦
 لا يمسه إلا المطهرون
 ٩٤
 لقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون
 ١٢١
 له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله
 ١٦٠
 لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة
 ٣٧٢
 لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب
 ٥١-١٩-٢٨-٢٦
 لو كان فيها آلهة إلا الله ففسدتا
 ٥٢
 لو كان هؤلاء آلهة ما وردها
 ١٦٣
 لقد نقطع بينكم
 ١٦٣
 لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم
 ١٨٨
 ما لكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم أطواراً
 ٣٧٢-١٣-٢٣
 مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
 ٢٠٠
 ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
 ٢٦
 والسماء رفعها ووضع الميزان
 ٣٥٤-٢٨
 والنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم
 ٢٨
 وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور
 ٣٢
 وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً
 ٣٢
 ومن ينق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب
 ٣٢
 ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً
 ٤٢
 وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب
 ٣٣
 وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم
 ٤٢

- ٤٦ ومن اظلم ممن افترى على الله كذباً
- ٥٢ وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر
- ٦٥ ويسئلونك عن ذى القرنين قل سأنزلوا عليكم
- ١٦٠ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين
- ٢٤٦ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً
- ٢٩٠—٢٤٦ وكذلك جعلناكم أمثاً وسطاً
- ٣٥٥—٣٤٠ وهو القاهر فوق عباده
- ٣٦٢ وانزل الذين ظاهروهم من اهل الكتاب من صياصيمهم
- ٩٣—٢٩٣ وان من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم
- ١٠٦ وآتوا اليتامى أموالهم
- ١٠٦ ولا تكتبوا الشهادة ومن يكتسبها فإنه آثم قلبه
- ١٦٠—١٩٩ هو الأول والآخر والظاهر والباطن
- ١٢٦—١٢٧ هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً
- ٣٧٣ هو معكم أينما كنتم
- ٢٩٢ هو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى ...
- يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم اعمالكم
- ٣ ويفقر لكم ذنوبكم
- ٩٣ يُدبر الامر من السماء الى الارض ثم يمرج اليه
- ١٠٦ يجعلون اصابعهم في آذانهم

فهرس الروايات

٢٤	إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشاه ومثله
٢٤	الاسم الاعظم الذى علم به كل شىء
٢٤	الذكر مقسوم على سبعة اعضاء اللسان و...
٣٣	أنا كلام الله الناطق
٤٦ — ٤٩	أمرنا معاشر الانبياء أن نكلم الناس على قدر عقولهم
٤١	انا عند القلوب المنكسرة
٤٧	ألم اقل من راء فليقتله؟ ... الانبياء لا يقتلون بالاشارة
٦٥	إن لك بيتاً فى الجنة وانك ذو قرنيها
٩٦	الفقر سواد الوجه فى الدارين
٩٨	اعتل الحسن (ع) فاشتد وجهه، فاحتلمته فاطمة...
١٠٧	اقطعوا عني لسانه، وأمرله بمائة ناقة
١٢٧	الناس كابل، مائة لانجد فيها راحلة واحدة
١٣٦ — ٣٥١	الحكمة ضالة المؤمن
١٦٠	انهم ملائكة يحفظونه من الممالك حتى يشهوا به...
١٦٠	اعلم أن لكل ظاهراً باطناً على مثاله

- ١٦٠ ان في العرش تماثيل جميع ما خلق الله
- ١٦٠ ان في العرش تماثيل ما خلق الله من البر والبحر
- ١٧٣ الناس اربعة رجل يعلم ويعلم انه يعلم فذاك...
- ١٧٣ الناس اربعة يعلم انه يعلم فذاك مرشد عالم فاتبعوه
- ١٩٩ ان اول خلق خلقه الله عز وجل العقل...
- ١٩٩ ان الله عز وجل عبوداً من ياقوت حمراً رأسه تحت العرش...
- ٢٩٢ ان الجمع بلا تفرقة زندقه، والتفرقة بدون الجمع...
- ٣٠٦ التجاني عن دار الغرور والا نابة الى دار الخلود...
- ٣١٣ ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم...
- ٣١٣ ان السنة لا تقاس الا ترى...
- ٣١٣ ان ابليس قاس نفسه بآدم...
- ٣٤٤ ان من البيان لسحراً وان من الشر لحكمة
- ٣٦٩ ان الله خلق الاشياء بالمشية والمشيّة...
- ٣٦٩ انما يقول لما اراد كونه كن فيكون
- ١٧ ان لرسول الله خمسة في القرآن محمد...
- ٣٥٥ بالعدل قامت السموات والارض
- ٢٧ ترحيده تمييزه عن خلقه وحكم القيين..
- ٢٩٠ خير الأمور اوسطها
- ١٢٣ خلقتم للبقاء لا للفناء
- ٤٧ ذات يوم ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين
- ١٠١ سيأتى على الناس زمان يظهر فيه اقوام يتسمون الحمر...
- ٢٦ سئل عن قول الله ونضع الموازين القسط... قال: هم الانبياء
- ٢٧ صور عارية عن المواد خالية...
- ٩٦ ظهر الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم
- ٢٩٠ فان اليمين والشمال مضله والطريق الوسطى...

- ٣٤ فصل لا تزور ولا هذر
- ٤٢ قلب المؤمن عرش الله الاعظم
- ١٢١ قد انقضى قبل آدم الذي هو ابونا الف الف آدم... ..
- ١٠٧ كان اذا دخل العشر الأخير من شهر رمضان شد المتزر
- ٢٧ كمال الاخلاص تقي الصفات
- ١٩٩ كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وما ثم خلق عرش... ..
- ٤١ لا يسمعي ارضي ولا سمائي ولكن يسمعي قلب عبدي المؤمن
- ١٧٠ لي مع الله... ..
- ٣٠٥ ليس العلم بكثرة التعلم بل هونور من عند الله... ..
- ٥٣ ما وسعني ارضي ولا سمائي... ..
- ٢٤٦ من فقد حساً فقد فقد علماً
- ٢٩٠ ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان
- ٢٤ نحن الكلمات التامات
- ٣٥١ واعلموا ان الكلمة من الحكمة ضالة المؤمن... ..
- ٢٧ — ٢٣٠ والله لقد رقت مدرعتي هذه... ..
- ١٦٠ واحد منهم على صورة بنى آدم، واحد على صورة الثور... ..
- ١٢٢ ولعلك ترى ان الله تعالى اقام خلق هذا العالم الواحد... ..
- ٢٧ يا دنيا ابي تعرضت ام الي تشوفت... ..
- ٣٥٣ يا يونس... فتعلم ما القدر؟ قلت لا قال: هي الهندسه
- ١٠٩ يحشر على ما كان عليه كما انه يقبض على مامات عليه

فهرست اعلام، مذاهب و فرق، اماکن

آدم (ع): ۲۴ - ۴۲ - ۶۶ - ۱۲۱ -	ابوالقاسم بلخی: ۲۹۲
۱۲۲ - ۱۶۰ - ۳۱۳	ابوحسن عبدالهادی: ۵۳
اثمه (ع): ۲۸ - ۳۳ - ۳۴ - ۹۴	ابن هیثم: ۲۹۶
ابراهیم (ع): ۵۱ - ۶۶	ابن کیسان: ۲۴
ابن ترکه ← صائن الدین:	ابن منظور: ۳۳
ابان بن تغلب: ۳۱۳	ابن جبر: ۳۳
ابرخس: ۶۳	ابن عمر: ۳۳
ابلیس: ۳۱۳	ابن دریو: ۳۳
ابوحامد محمد غزالی: ۴۸ - ۴۹	ابن مالک: ۳۴ - ۲۰۴ - ۲۷۹ - ۳۲۸
ابوسعید: ۳۰۲ - ۳۰۳	ابونواس: ۲۶
ابوهلال عسکری: ۴۵	ابن ابی جمهور احسائی: ۱۷۳
ابوسعید احمد بن عیسی الخزاز: ۱۴۹	ابن عقیف: ۲۵
ابومنصور بن زبلة: ۴۰	ابن داراب: ۶۵
ابن الندیم: ۶۳ - ۷۲ - ۷۴	ابن اثیر: ۳۵۱
ابورزین عقیلی: ۱۹۹	ابوالبرکات بغدادی: ۴۶ - ۲۴۶
ابن فزاری: ۱۳۶ - ۱۹۸ - ۱۹۹ -	ابومنصور جوالیقی: ۳۵۳
۲۹۵ - ۳۳۶	ابوالفضائل افضل الدین ابی عبدالله محمد بن
ابن مسکویه: ۶۰ - ۷۰ - ۷۲ - ۷۳	ناماورین عبدالملک خوئینی: ۶۴

٣٧٥ — ٣٦٨	ابن عيين: ١٧٣
أبوريحان بيروني: ٣٥٦	ابن خلدون: ٧١
أبوشيبه خراساني: ٣١٣	أبوحيان فقهسي: ٢٠٤
الاتباع: ٦٦	ابن عباس: ٩٧
أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري: ٦٤	ابن خلكان: ٨٣
أحمد بن علي البوني: ٩٨	أبومدين: ٩٦
أدريس (ع): ١٩٥ — ٢٣٢	ابن كمونه: ١٢٨
أردشير بن دارا: ٦٢	أبو علي سينا شيخ الرئيس: ٣٦ — ٣٧
أرسطو (معلم أول): ٣٣ — ٣٧ — ٦٢ — ٦٣	٣٩ — ٤٠ — ٦٤ — ٦٥ — ٧١ — ٧٤
٦٤ — ٦٥ — ٦٦ — ٦٧ — ٦٩ — ٧١	٧٧ — ٧٨ — ٧٩ — ٨٦ — ٩٦
٧٢ — ٧٣ — ٧٤ — ٧٥ — ١٢٨	١٠٠ — ١٠١ — ١٠٢ — ١٠٩
١٦٧ — ١٩٧ — ٢١٢ — ٢٤٦	١١١ — ١٢٨ — ٢١٢ — ١٢٣
٣٢٥	١٣٧ — ١٣٨ — ١٤١ — ١٤٧
أرميا (ع): ٦٦	١٤٨ — ١٤٩ — ١٥٧ — ١٦١
أسباط: ٦٦	١٦٧ — ١٦٨ — ١٩٢ — ١٩٤
أسكندر بن دارين رومي: ٦٧	٢٠١ — ٢٠٦ — ٢٠٧ — ٢١٢
أسكندر مقدوني: ٦٥ — ٦٦ — ٦٧ — ٧٤	٢١٥ — ٢١٦ — ٢١٧ — ٢٢٠
أسكندرية (مصر): ٦٣ — ٦٦ — ٦٨	٢٢١ — ٢٢٢ — ٢٢٤ — ٢٢٥
أسطاخرا: ٦٢	٢٢٧ — ٢٢٩ — ٢٣١ — ٢٣٢
إسحاق (ع): ٦٦	٢٤٠ — ٢٤٣ — ٢٦١ — ٢٧٧
إسماعيل (ع): ٦٦	٢٧٨ — ٢٨٥ — ٢٨٧ — ٢٩٠
إسحاق نيوتن: ٣٦٦	٢٩٩ — ٣٠٢ — ٣٠٣ — ٣٠٥
إسقليداس: ٧٢	٣٠٧ — ٣١١ — ٣٢١ — ٣٣٨
أشاعره، أشعري: ٢٩٠ — ٢٩١ — ٢٩٢	٣٤١ — ٣٤٢ — ٣٤٧ — ٣٤٨
٢٩٦ — ٣٤٦	٣٥٣ — ٣٥٤ — ٣٥٦ — ٣٦٦

اشکبوس: ۳۵۲	۷۸ — ۷۹ — ۸۲ — ۱۲۷ — ۱۲۸
اشراق: ۱۲۷ — ۱۴۰ — ۲۹۶ — ۲۹۷	۳۷۳
۳۴۰ — ۳۶۳	اهل سنت (عامه): ۳۵ — ۵۲
اشراق، اشراقیون: ۶۷ — ۶۹ — ۱۴۱	اهل توحید: ۳۰
۱۶۰ — ۲۹۹ — ۳۶۳	ایوب (ع): ۶۶
اصمعی: ۱۷۳	
افضل الدین محمد بن حسن الرقی القاشی:	«ب»:
۳۱۱	امام باقر (ع): ۱۲۱
افلاطون: ۳۷ — ۶۲ — ۶۵ — ۱۲۳	بابل: ۶۸
۱۵۹ — ۱۶۱	بخارا: ۱۴۸
اقلیدس: ۱۹۵ — ۲۳۲	بستانی: ۶۵
الیاس (ع): ۶۶	بظلمیوس: ۶۳
ام داود: ۶۶	بغداد: ۱۴۸
امام فخر رازی: — فخر رازی	بنی امیه: ۸۴
امیر خسرو دهلوی: ۱۲۲	بعض المارقین: ۳۱ — ۱۲۷
امونیوس: ۷۴	بعض فضلا: ۳۵
انبیاء (ع): ۲۶ — ۲۷ — ۴۶ — ۴۷ — ۴۹	بهمیار: ۲۱۰
۵۱ — ۶۳ — ۹۴ — ۱۴۶	بیضاوی: ۳۳ — ۹۷
اوصیا: ۲۶ — ۲۷	بیرجندی: ۳۴ — ۶۸ — ۱۲۰
اولیاس: ۶۵	بعض المتکلمین: ۳۱۴
اهل ذکر: ۲۴	
اهل کشف: ۲۰۰	«ت»:
اهل ذوق: ۱۴۶	تفسیرانی: ۷۱ — ۷۵ — ۱۰۴ — ۱۰۶
اهل عرفان: ۱۲۷ — ۱۲۸	۱۳۵ — ۱۹۰ — ۲۳۹ — ۲۴۴
اهل تحقیق، (محققین): ۶۰ — ۶۱ — ۶۷	۲۴۶ — ۲۴۷ — ۲۷۵

- تورخ: ۶۶
تہانوی: ۲۱-۲۱۶-۳۱۰
- امام حسین (ع):
حسن زاده آملی: ۶۶
حسین بن علی کاشفی: ۹۸
حنظله: ۶۶
حواریین: ۶۶
حقوق: ۶۶
حنبل: ۲۸۰
حجت: ۲۸
- «ث»
ثابت بن قرہ: ۳۶۶
ثقفیہ: ۳۶۴
- «ج»
جالینوس: ۶۳-۷۴-۳۰۷
جاسی: ۲۶۱
جبرئیل: ۲۸-۵۱-۹۸
جرجیس (ع): ۶۶
جغمینی (جغمینی): ۲۱۰-۲۱۹
جوہری: ۲۵-۳۰-۱۹۰
۲۰۷-۲۰۸-۲۱۰-۲۳۶
۲۴۸-۲۶۱-۲۶۳-۲۶۵
۳۷۲-۳۷۴
- «ج»
چین: ۶۷
حکماء خسروانیین: ۶۸
حی بن یقظان: ۵۳
- «خ»
خالد: ۶۶
خطیب قزوینی: ۱۰۴-۱۰۶-۲۷۵
خضر (ع): ۶۵-۶۶-۶۷
خضری: ۷۰
خلیل بن احمد نحوی: ۱۷۳
- «ح»
حافظ شیرازی: ۹۶
حافظ رجب برسی: ۹۸
حاج ملاہادی سیزواری (مصنف): ۲۷-۳۵-۶۲-۱۳۵-۱۳۶-۱۶۱
۲۹۴
امام حسن (ع): ۹۸

((ذ))	خوانساری: ۱۷۳
ذی الکفل: ۶۶	خوارزمی، حسین: ۲۴۶
ذی القرنین: ۶۵-۶۶-۶۷	خواجہ نصیرالدین طوسی (محقق طوسی):
	۳۴-۳۷-۴۱-۴۴-۴۵-۶۴
((ر))	۶۵-۶۸-۷۰-۷۴-۸۲-۸۳
رستم: ۳۵۲	۹۴-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۴-۱۰۵
روم: ۶۷	۱۰۷-۱۳۰-۱۳۸-۱۵۸
امام رضا (ع): ۳۵۳	۱۶۱-۱۷۷-۱۹۱-۱۹۳
رضی الدین علی بن طاووس: ۶۳	۱۹۴-۱۹۶-۲۱۰-۲۱۱
رجل مدانی: ۱۳۵-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹	۲۱۷-۲۲۱-۲۲۹-۲۳۱
ریاضتین: ۱۲۷-۲۱۱-۲۹۶	۲۳۲-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۳
	۲۵۹-۲۶۹-۲۸۸-۲۹۰
((ز))	۲۹۷-۳۰۴-۳۰۷-۳۱۰
زاهدین: ۲۷	۳۱۱-۳۲۴-۳۲۷-۳۲۹
زهره: ۶۸	۳۳۶-۳۵۶
زحل: ۶۸	
زکریا (ع): ۶۶	((د))
	داود (ع): ۶۶
((س))	داتیال (ع): ۶۶
سعدی: ۴۱-۴۵-۹۶-۳۷۰	دحیہ کلپی: ۲۸
سبط شیخ طبرسی: ۲۴	دمامی: ۲۶
سید میر شریف جرجانی: ۸۱	دیلمی: ۶۳
سید علی خان مدنی: ۱۰۷-۲۰۳	دهندار: ← محمود بن دهنار
سید اسحاق: ۹۸	دوانی: ← ملا جلال دوانی
سلوکوس: ۶۷	

- سليمان (ع): ٦٦
سهل بن عبدالله: ٢٠٠
سهلان ساوي: ٣٥٠
سوفسطايي: ٧٣ - ٧٤ - ٢٨٩ - ٣٤٥ - ٣٤٦
سيوطي جلال الدين: ٢٧٩
«ش»
شام: ٦٣
شبيري: ٧٦ - ٩٧
شيخ محمد تقى: ١٧٨
شيعه، (خاصه): ٣٤ - ٣٥ - ٤٧ - ١٢١
شعيب (ع): ٦٦
شعيا: ٦٦
شيث: ٦٦
شمس: ٦٨
شعرا: ٢٥
شيخ الطائفة الطوسي: ٦٦
شرف الدين على اليزدى: ٩٨
شهرزورى: ٦٣ - ٦٥
شيطان: ٥٢
شيخ اشراق شهاب الدين سهروردى: ٤٨ - ٦٨ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٨٨ - ٢٠٢
٢٠٣ - ٢٥٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤
٢٧٣ - ٢٩٩ - ٣٤٣ - ٣٦٢
شهرستاني: ٦٢
شمعون: ٦٦
شيخ بهائي: ٢٥ - ٢٥ - ٤٢ - ٦٤ - ٨٣ - ٣٠٢ - ٣٤٥
شيخ رضى الدين: ١١٠
شيخ صدوق: ٢٥ - ٤٢ - ١٦٠ - ١٩٩
شهيد ثاني: ٣٢٦
شيخ الرئيس ابوعلی سینا - ابوعلی
سینا شيخ الرئيس
«ص»
صالح: ٦٦ صالح: ٦٦
صائن الدين ابن تركه: ١٠١ - ١٤٤ - ٢٩٥
صادقين (ع): ٢٤ - ١٧٣
امام صادق (ع): ٢٤ - ٢٦ - ٢٩ - ٩٧ - ٣١٣
صبان: ٢٥
صدرالدين قونوي: ١٨٧ - ١٩٩
صدرالمكتاهين شيرازي صاحب اسفار: ٢٩ - ٣٢ - ٤٧ - ٤٨ - ٥٠ - ٧٨ - ٧٩
١١٤ - ١١٥ - ١٢٣ - ١٢٤
١٢٧ - ١٢٨ - ١٤٧ - ١٧٤
١٧٥ - ١٧٦ - ١٩٨ - ١٩٩
٢٠٣ - ٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢٦٥
صامان (ع): ٦٦
سهل بن عبدالله: ٢٠٠
سهلان ساوي: ٣٥٠
سوفسطايي: ٧٣ - ٧٤ - ٢٨٩ - ٣٤٥ - ٣٤٦
سيوطي جلال الدين: ٢٧٩
«ش»
شام: ٦٣
شبيري: ٧٦ - ٩٧
شيخ محمد تقى: ١٧٨
شيعه، (خاصه): ٣٤ - ٣٥ - ٤٧ - ١٢١
شعيب (ع): ٦٦
شعيا: ٦٦
شيث: ٦٦
شمس: ٦٨
شعرا: ٢٥
شيخ الطائفة الطوسي: ٦٦
شرف الدين على اليزدى: ٩٨
شهرزورى: ٦٣ - ٦٥
شيطان: ٥٢
شيخ اشراق شهاب الدين سهروردى: ٤٨ - ٦٨ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٨٨ - ٢٠٢
٢٠٣ - ٢٥٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤
٢٧٣ - ٢٩٩ - ٣٤٣ - ٣٦٢
شهرستاني: ٦٢
شمعون: ٦٦
شيخ بهائي: ٢٥ - ٢٥ - ٤٢ - ٦٤ - ٨٣ - ٣٠٢ - ٣٤٥
شيخ رضى الدين: ١١٠
شيخ صدوق: ٢٥ - ٤٢ - ١٦٠ - ١٩٩
شهيد ثاني: ٣٢٦
شيخ الرئيس ابوعلی سینا - ابوعلی
سینا شيخ الرئيس
«ص»
صالح: ٦٦ صالح: ٦٦
صائن الدين ابن تركه: ١٠١ - ١٤٤ - ٢٩٥
صادقين (ع): ٢٤ - ١٧٣
امام صادق (ع): ٢٤ - ٢٦ - ٢٩ - ٩٧ - ٣١٣
صبان: ٢٥
صدرالدين قونوي: ١٨٧ - ١٩٩
صدرالمكتاهين شيرازي صاحب اسفار: ٢٩ - ٣٢ - ٤٧ - ٤٨ - ٥٠ - ٧٨ - ٧٩
١١٤ - ١١٥ - ١٢٣ - ١٢٤
١٢٧ - ١٢٨ - ١٤٧ - ١٧٤
١٧٥ - ١٧٦ - ١٩٨ - ١٩٩
٢٠٣ - ٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢٦٥

امام علي (ع): ٢٤ - ٢٧ - ٢٣ - ٣٥ -
 ٦٥ - ٨٤ - ٩٧ - ٩٨ - ١٦٠ -
 ١٧٢ - ٢٠٠ - ٢٢٠ - ٣٦٩ -
 علامة حلي: ٣٣ - ٦٤ - ١٠٣ - ١٧٧ -
 ٢٤٦

علي محمد جولستاني: ٣٥٦

علقمه: ٢٧

علقمه بن عبده: ١٦٣

عرفا: ٣٢ - ٨٦ - ١٣٧ - ١٤٥ - ١٩٩ -

٣٤٦

عرفان: ٤٨

علماء بديع وبيان: ٢٦ - ١٠٤ - ١١١ -

«غ»

غلاة: ٣٥

«ف»

فارابي (معلم ثاني): ٣٧ - ٤٢ - ٥٩ -

١٠٢ - ١٦٧ - ٢٦١ - ٢٦٧ -

٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٩٦ - ٢٩٩ -

٣٠٧ - ٣٣٦ - ٣٤٥ - ٣٧٤ -

فاضل توني: ٢٤٦

فاضل همداني: ١٣٨

فاطمة (ع): ٩٨

فحال: ٢٥

٢٧٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ -

٢٩٦ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٧٦ -

صوفيه: ٦٧ - ١٢٧ - ١٤٨ -

صوفي: ١١١

«ط»

طالوت: ٦٦

طبرسي: ٤٦ - ٦٦ - ٩٧ - ٢٤٦ - ٢٩١ -

«ع»

عامه: ٤٨ - ١٣٧ - ١٤٥ - ١٩٩ -

عبري: ٧٤

عزير: ٦٦

عطارد: ٦٨

عباس بن مرداس: ١٠٧

عبد الرزاق لاهيجي: ١١٥ - ٢٩١ -

علاء الدين بسنوي: ١٢١

عبد الله بن سعد بن أبي سرح: ٤٦ - ٤٧ -

عباد بن بشر: ٤٧

عثمان: ٤٧

عبد الهادي محمد همداني: ٥٣

عمرو بن العاص: ٦٣

عبد الرحمن بدوي: ١٦٧

عيسى (ع): ٥٢ - ٦٦ -

علامة طباطبائي: ٤٨ - ٦٧ -

- فتح الدين محمد رضا الحسيني المرعشي الشوشتری: ٩٨
فخر رازی: ٤٦ - ٧٩ - ٨٠ - ٨٣ - ١٠٥ - ١١٣ - ١٢١ - ٣٥٩ - ٣٦١
فردوسی ابوالقاسم: ٣٥٢
فرغوریوس: ٦٣ - ٧٣ - ٧٤
فريقين: ٣٩ - ٤٩ - ١١١
فزازي: ١٧٣
فلوطین: ١٩٨ - ٣٣٥
فقها: ٤٩ - ٣١٣
فیض کاشانی، ملاعسن: ٢٣١
فیثاغورثین: ١٢٧
فیلسوف، فلاسفه: ١٣٧ - ٣٤٥ - ٣٦٨
کاتبی: ٦٤ - ٢٨٩
کفمی: ٣٥
کلی: ٩٧
کمال الدین تستری: ٩٨
کتاب: ٦٦
لقمان (ع): ٦٦ - ١١٠
متی: ٦٦
متکلمین: ٤٩ - ٥٠ - ٦٧ - ٨٦
١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٣٥
- فتح الدين محمد رضا الحسيني المرعشي الشوشتری: ٩٨
فخر رازی: ٤٦ - ٧٩ - ٨٠ - ٨٣ - ١٠٥ - ١١٣ - ١٢١ - ٣٥٩ - ٣٦١
فردوسی ابوالقاسم: ٣٥٢
فرغوریوس: ٦٣ - ٧٣ - ٧٤
فريقين: ٣٩ - ٤٩ - ١١١
فزازي: ١٧٣
فلوطین: ١٩٨ - ٣٣٥
فقها: ٤٩ - ٣١٣
فیض کاشانی، ملاعسن: ٢٣١
فیثاغورثین: ١٢٧
فیلسوف، فلاسفه: ١٣٧ - ٣٤٥ - ٣٦٨
کاتبی: ٦٤ - ٢٨٩
کفمی: ٣٥
کلی: ٩٧
کمال الدین تستری: ٩٨
کتاب: ٦٦
لقمان (ع): ٦٦ - ١١٠
متی: ٦٦
متکلمین: ٤٩ - ٥٠ - ٦٧ - ٨٦
١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٣٥
- فتح الدين محمد رضا الحسيني المرعشي الشوشتری: ٩٨
فخر رازی: ٤٦ - ٧٩ - ٨٠ - ٨٣ - ١٠٥ - ١١٣ - ١٢١ - ٣٥٩ - ٣٦١
فردوسی ابوالقاسم: ٣٥٢
فرغوریوس: ٦٣ - ٧٣ - ٧٤
فريقين: ٣٩ - ٤٩ - ١١١
فزازي: ١٧٣
فلوطین: ١٩٨ - ٣٣٥
فقها: ٤٩ - ٣١٣
فیض کاشانی، ملاعسن: ٢٣١
فیثاغورثین: ١٢٧
فیلسوف، فلاسفه: ١٣٧ - ٣٤٥ - ٣٦٨
کاتبی: ٦٤ - ٢٨٩
کفمی: ٣٥
کلی: ٩٧
کمال الدین تستری: ٩٨
کتاب: ٦٦
لقمان (ع): ٦٦ - ١١٠
متی: ٦٦
متکلمین: ٤٩ - ٥٠ - ٦٧ - ٨٦
١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٣٥

مغربی: ۶۷	۱۲۷-۲۹۰-۳۱۲-۳۶۱-۳۷۶
مرتخ: ۶۸	محمد بن محمد بن الحسن (ابن قاسم حسینی)
مشتري: ۶۸-۱۹۶	عاملی: ۱۷۲
مشاء مشایی: ۴۴-۴۸-۷۴-۱۲۳	محمد بن ابی بکر الآذربایجانی (ارموی): ۶۴
۱۲۸-۱۳۷-۱۴۱-۱۵۸	محدثین: ۸۱
۱۶۰-۱۶۶-۲۱۲	محمد بن مسلم: ۹۷
ملوک: ۴۶-۶۷	عمود بن دهنار (عیانی): ۹۸-۱۴۲
ملا علی نوری: ۳۵	مجددین آدم سنایی: ۹۹
ملا اسماعیل اصفهانی: ۳۵	متأخرین: ۶۰-۶۱-۶۵-۷۰
ملا کاظم سبزواری: ۳۵	۱۱۴-۲۶۱-۲۶۴-۲۶۶
ملا صالح مازندرانی: ۲۹	۲۶۷-۲۷۳-۲۸۰
ملا جلال دوانی: ۱۲۴-۱۷۴-۱۷۵	عی الدین طائی اندلسی شیخ اکبر: ۸۶
۱۷۶-۳۶۲	۹۶-۹۸-۱۰۱-۱۰۶-۱۱۰
ملا خلیل قزوینی: ۳۰۳	۱۲۲-۱۲۷-۱۳۶-۱۴۲
ملا میرزا شیروانی: ۳۰۳	۱۴۹-۱۹۸-۲۰۰-۲۴۶
ملا عبد الله یزدی: ۷۵-۱۳۵-۲۳۹	۲۹۳-۲۹۵-۳۴۵-۳۴۶
۲۴۸	مرزوقی: ۱۶۳
ملائیکه: ۱۶۰	امام محمد بن علی باقر (ع): ۱۲۱
معتزله: ۲۱۴-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲	پیمبر اکرم حضرت محمد (ص): ۲۴
۲۹۷	۲۷-۲۸-۳۴-۳۵-۴۲-۴۶
منطقی، منطقین: ۶۳-۴۹-۵۰-۵۱	۴۷-۴۹-۵۰-۵۲-۵۳-۶۳
۶۰-۶۱-۶۲-۶۴-۸۰-۸۶	۶۵-۶۶-۶۸-۶۹-۱۲۳
۹۳-۱۰۱-۱۰۳-۱۱۱-۱۱۳	۱۴۲-۱۵۹-۱۷۰-۱۹۹
۲۰۸-۲۰۹-۲۱۷-۲۴۱	۳۰۵-۳۰۶-۳۴۳-۳۴۴
۲۶۸-۲۸۰-۲۸۵-۳۰۷-۳۱۰	۳۵۵-۳۷۲

- ملاجلال الدين بلخي (مولوی): ٤١-
 ٩٨-١٢٢-١٢٤-١٨٧-٣٣١-٣٥٣
 هروی: ٦٧-٣٢٨-٣٣٠-٣٣٧
 هشام بن حکم: ٣٥١
 هند: ٦٧-٦٨
 همدان- همدانی: ١٣٥-١٤٧-١٤٨-
 ١٤٩
 هرد: ٦٦
 هیدجی: ٦٦-١٣٦-١٧١-٢١١-
 ٢١٢
 میرزا قاسم علی حیدرآبادی: ٩٨
 میرزا ابوطالب: ٣٤-٣٥
 میشاء: ٦٦
 «ن»
 نوح (ع): ٢٣-٦٦-٦٧
 نرود: ٥١
 نیقوماقورس: ٦٢-٧٢
 نحوی: ٦٠-١١١-١١٣
 «ه»
 هارون: ٦٦
 هابیل: ٦٦
 «ی»
 یعقوب محمد طاوسی: ٩٨
 یعقوب (ع): ٦٦
 یحیی (ع): ٦٦
 یاجوج و ماجوج: ٦٧
 یعقوب بن اسحاق کندی: ٣٦١
 یونس بن عبدالرحمن: ٣٥٣
 یونان: ٦٣-٦٥-٦٦-٦٨-٧٢-
 ٧٣-٧٤-٧٥-١١١-٣٤٥
 یوشع (ع): ٦٦
 یوسف (ع): ٦٦
 یونس (ع): ٦٦

فهرست منابع و مصادر

- آغاز و انجام (خواجه نصیرالدین طوسی):
 ۲۳۱
 اساس الاقتباس (خواجه نصیرالدین
 طوسی): ۴۱-۴۵-۱۰۴-۱۷۷-
 ۲۲۹-۲۴۳-۲۴۴-۲۵۰-
 ۲۸۸-۲۹۷-۳۰۷-۳۲۹-
 الاشارات والتنبیحات (ابن سینا): ۴۰-
 ۶۴-۷۵-۷۸-۸۲-۸۶-
 ۱۰۰-۱۰۱-۱۳۷-۱۶۱-
 ابن سینا وتمثیل عرفانی (مقاله): ۴۰-
 ۲۴۰-۲۲۹-۱۹۶-۱۶۱-
 اسفار اربعه (ملا صدرا): ۲۹-۳۲-
 ۲۴۳-۲۴۴-۲۹۰-۳۱۰-
 ۳۲۸-۳۴۱-۳۴۲-۳۵۴-۳۶۶-
 اسرار الآیات (ملا صدرا): ۵۰-
 الانوار القاهره: ۲۷-
 انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر
 بیضاوی): ۳۳-۹۷-
 اسرار الحکم (حاج ملاهادی سبزواری):
 ۳۵-۴۴-۵۲-۱۲۱-
 اعتقادات (شیخ صدوق): ۴۲-۱۶۰-
 ابن سینا وتمثیل عرفانی (مقاله): ۴۰-
 اسفار اربعه (ملا صدرا): ۲۹-۳۲-
 ۴۷-۴۸-۵۲-۹۵-۱۱۴-
 ۱۱۵-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۷-
 ۱۲۸-۱۴۵-۱۴۷-۱۶۱-
 ۱۶۷-۱۷۴-۱۹۷-۱۹۸-
 ۲۰۰-۲۰۳-۲۰۵-۲۰۸-
 ۲۱۲-۲۲۲-۲۳۰-۲۳۱-
 ۲۴۲-۲۶۵-۲۶۸-۲۷۲-

- ٢٧٣ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ -
٢٩٦ - ٣٣٥ - ٣٤٥ - ٣٤٧ -
٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٧٦ -
اصول كافي (كليفي): ٢٦ - ٢٩ - ٦٦ -
١٧٠ - ٣١٣ - ٣٥٣ -
انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغه
(حسن زاده آملی): ٤٢ - ١٦٦ -
انسان و قرآن (حسن زاده آملی): ٩٦ -
٩٨ - ١٦٦ -
اثولوجيا (فلوطين): ١٩٧ - ١٩٨ - ٣٣٥ -
اصول هندسه (اقلیدس): ١٩٥ - ٢١٠ -
٢١١ - ٢٣٢ -
اثني عشرية (ابن قاسم حسين عاملي):
١٧٢ -
افق مبين (ميرداماد): ١١٤ - ١١٥ -
انوار الربيع في انواع البديع (سيد علي خان
ملني): ١٠٧ -
الف نكتة و نكتة (حسن زاده آملی): ٨٧ -
٩٥ - ١٩٣ - ٢٠٧ - ٢٩٥ - ٢٩٦ -
٣٤٧ - ٣٦٧ - ٣٦٩ -
الفیه (ابن مالک): ٣٤ - ٢٠٤ - ٢٧٩ -
٣٢٨ -
ارسطو عند العرب (عبد الرحمن بدوي): ١٦٧ -
البصائر التصيرية (عمر بن سهلان ساوي):
٣٥٠ -
البداية في علم الدراية (شهيد ثاني): ٣٢٦ -
بحر الجواهر (هروي): ٦٧ - ٣٢٨ - ٣٢٠ -
٣٣٧ -
بديع اللغة (مبيدي): ٧٨ -
بحار الانوار (علامة مجلسي): ١٧٣ -
«ت»
تاسوعات (فلوطين): ١٩٨ -
تاريخ الحكماء (قفطي): ٦٣ - ٦٤ - ٧٤ -
التحصيل (بهمنيار): ٢١٠ -
تجريد الاعتقاد (خواجہ نصیر الدین طوسی):
٦٤ - ٩٤ - ١٠٤ - ١٠٧ - ١٩٣ -
٢٢٧ - ٢٣١ - ٢٤٧ - ٢٥٩ -
٣٠٤ - ٣٢٨ -
التذكيره في الهيئة (خواجہ نصیر الدین
طوسی): ٣٤ - ٧٠ - ٢١٠ -
تعليقه على الاسفار (حاج ملا هادي
سبزواري): ١١٥ - ١٣٤ - ١٤١ -
١٦٩ -
التعليقات (ابن سينا): ٣٦ - ٣٩ -
١٦٨ - ٢٠٩ - ٣٤٨ - ٣٦٨ -
تعليقه على الشفاء (ملا صدرا): ٧٨ - ٢٠٥ -

- تعليقه على الشواهد الربوبية (حاج ملا
هادي سبزواري): ١٢٨
تشریح الافلاک (شیخ بهائی): ٤٢
تفسیر الصافی (ملا محسن فیض): ٢٧
تفسیر مجمع البیان (طبرسی): ٢٤-٢٦-
٤٦-٦٦-٩٧-١٦٠-٢٤٦-٢٩١
تفسیر بیان السعادة (سلطان محمد
جنابزی): ٤٢
تفسیر کبیر (فخر رازی): ٤٦-٨٤-١٢١
تلخیص المفتاح (خطیب قزوینی): ١٠٤-
١٠٦-٢٤٤-٢٧٥
تلویحات (شهاب الدین سهروردی):
١٨٨-٢٠٢
تمهید القواعد (ابن ترکیه): ١٠١-١٤٤-٢٩٥
تهذیب المنطق (تفتازانی): ٧١-٧٥-
١٣٥-٢٣٩
توحید (صدوق): ١٩٩
«ث»
ثمان رسائل عربية (حسن زاده آملی):
١٤٣-٢٩٥-٣١٣
«ج»
جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون
(عبدالنبي الاحمد نگری): ٣١
جامع الشواهد: ٢٧٩
الجامع (ترمذی): ١٩٩
جهره الامثال (ابو هلال عسکری): ٣٣-٤٥
الجمع بین الرايين (فارابی): ٣٧
الجوهر النضید (علامه حلی): ٣٣-٦٤-٩٤-
١٠١-١٠٣-١٠٤-١٠٧-١٠٨-١٦٥-١٧٢-١٧٩-
١٩٤-١٩٦-٢١٨-٢٢٢-٢٢٨-٢٤٦-٢٤٧-٢٥٠-
٢٥٩-٢٨٨-٣٠٤
الحاشیه علی تهذیب المنطق (ملا عبد الله
یزدی): ٧٥-١٣٥-٢٣٩-٢٤٨
حاشیه علی شرح المطالع (سید میر شریف):
حی بن یقظان (ابن سینا): ٤٠-٥٢
حکمة الاشراق (شهاب الدین سهروردی):
٤٨-٦٨-٦٩-١٢٨-١٩٦-٢٢٩-٢٦٣-٢٩٩-٣٤٦
«ح»

«خ»

خصال (مدوق): ٢٥
خير الأثر في رد الجبر والقدر (حسن زاده
آملی): ٣١ - ٣٧٣

«د»

دائرة المعارف البستاني (بستاني): ٦٥
ديوان شعر (حسن زاده آملی): ٥٣
دفتر دل (حسن زاده آملی): ٣٦٥
دروس معرفت نفس (حسن زاده آملی):
١٨٧ - ٢٧٨ - ٢٨٥ - ٢٩٠ - ٣٠٣ - ٣٤٥

الدروس الآفاقية (حسن زاده آملی): ٩٨
دروس هيئت (حسن زاده آملی): ٣٦٧
دروس اتحاد عاقل و معقول (حسن زاده
آملی): ١٢٣ - ١٦٧ - ٢٩٢ - ٣٤٩
الدرالمكنون والجواهر المصنوع (محي الدين
اندلسی): ٩٦ - ٩٨ - ١٤٢
درة التاج (قطب الدين شيرازي): ٤٠ -
٤٤ - ٦١ - ٦٢ - ١١١

«ز»

روضات الجنات (خوانساري): ١٧٣
رسالة معمولة في المثل الالهيه (حسن زاده
آملی): ١٢٥ - ١٤٩٠ - ١٦٠
رسالة تصور وتصديق (ملاصدرا): ٧٩
رسالة في فضيله المعلوم (فارابي): ١٠٢
رسالة الجعل والعمل الضابط في الرابط
والرابطى (حسن زاده آملی): ١١٦ -
١٦٥ - ٣٦٢

رسالة نهج الولاية (حسن زاده آملی): ٢٨
روضة الواعظين (الفتال): ٢٥
رسائل الكندي: ٣٦
رياض السالكين في شرح صحيفه سجداديه
(سيد علي خان مدني): ٢٠٣
رهبر خرد (محمود شهابي): ٦٧

«ز»

زيج ألغ بيگي: ٦٨

«س»

شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس
(حسن زاده آملی): ٢٤ - ٤٤ - ٩٩ -
١٢٣ - ١٧٠ - ٢٢٢ - ٢٣١ -
٢٨٦ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٣٣ -
٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٧٢

«ذ»

الذكرى الألفية (ابن سينا): ١٤٨

- سنن (ابن ماجه): ١٩٩
 سفينة البحار (شيخ عباس قمي): ٩٨
 السعادة (ابن مسكويه): ٦٠ - ٧٠ - ٧٢ - ٧٣
 ٢٩٩ - ٣٠٣ - ٣٠٧
 «ش»
 شرح فصوص الحکم (حسين خوارزمي): ٢٤٦
 شرح حكمة الاشراق (قطب الدين شيرازي): ٢٣ - ٤٤ - ٤٦ - ٦٥ - ٦٨ - ٧١ - ١٩٦ - ٢٦٣
 شرح تجريد الاعتقاد (قوشجي): ٢٩٠
 شرح الاسماء الحسنی (حاج ملاهادي سبزواري): ٢٧ - ٦٩
 شرح الاربعين (قاضي سعيد قمي): ١٩٩
 شرح تلخيص المفتاح (تفتازاني): ٢٥ - ٣٠ - ١٠٢ - ١٠٤ - ١٠٦ - ١٩٠ - ١٩٢ - ١٩٦ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٧٥ - ٢٤٦
 شرح منظومة في العروض (صبان): ٢٥
 شرح الوافية (رضي): ١١٠
 شمسيه (كاتبي): ٧٥ - ٢٨٩
 شرح الشمسيه (قطب الدين رازي): ١٠٥ - ١٣٨ - ٢٦٧ - ٢٧٧
 شرح المطالع (قطب الدين رازي): ١٦ - ٢٦ - ٢٧٧ - ٢٨٩ - ٢٩٩ - ٣٠٣ - ٣٠٧ - ٣١١ - ٣٢٤ - ٣٣٦ - ٣٢٧
 شرح حماسه (مرزوقي): ١٦٣
 شرح رموز حسي بن يقطان (ابي منصور بن زيلة): ٤٠
 شفا (ابن سينا): ٣٧ - ٦٥ - ٧١ - ٧٧ - ١٠٠ - ١٠٩ - ١٢٨ - ١٣٣ - ١٤٧ - ١٤٩ - ١٦٨ - ١٦٩

«غ»	١٩٢ - ١٩٤ - ١٩٥ - ٢٠٩
غاية المراد (كمال الدين تسترى): ١٨	٢١٢ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٥
غرر الفرائد يا حكمت منظومه (حاج	٢٤٤ - ٢٦٩ - ٢٨٥ - ٢٩٣
ملاهنادى سبزواري): ٣١ - ٤٤ -	٢٩٩ - ٣٠٧ - ٣٢١ - ٣٢٥
٤٧ - ٦٠ - ٦٢ - ٦٧ - ٦٩ - ٧٢ -	٣٢٩ - ٣٣١ - ٣٤٥ - ٣٤٧
٨٥ - ١١٤ - ١١٥ - ١٣٠ - ١٣٥ -	٣٥٣ - ٣٧٥
١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٩ - ١٤١ -	شرح التذكرة (خفري): ٧٠
١٤٦ - ١٥٨ - ١٦٠ - ١٦١ -	شرح على ملخص الجفمى (قاضى زاده
١٧٢ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٦ -	رومى): ٢١٠
١٩٧ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٧ -	شوارق الالهام (عبدالرزاق لاهيجى): ٢٩١
٢١٣ - ٢٣٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ -	شرح القيصرى على قصوص الحكم
٢٤٥ - ٢٦٠ - ٢٦٨ - ٢٦٩ -	(قيصرى): ٧٠ - ٨٦ - ١٠١ -
٢٩٣ - ٢٩٤ - ٣٢٩ - ٣٣٦ -	١١٠ - ١٣٦ - ١٨٧ - ١٨٨ -
٣٣٧ - ٣٤٧ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٧٦ -	١٩٨ - ٢٤٦ - ٣٣٢ - ٣٣٤ - ٣٤٦ -

«ف»

فرج المهموم في المعرفة الحلال والحرام من
علم النجوم (رضى الدين على بن
طاووس): ٦٣

الفهرست (ابن نديم): ٦٣ - ٧٢ - ٧٤
قصوص الحكم (فارابى): ٤٢ - ٣٣٦ -
٣٧٤
قصوص الحكم (محمى الدين اندلسى): ٨٦ -
١٠٩ - ١١٠ - ١٣٦ - ١٤٩ - ١٦١
٢٠٣ - ٢٩٣ - ٢٤٥

«ص»

صاح اللغة (جوهري): ٢٥ - ٣٠ -
٧٥ - ١٩٠

«ع»

عيون الحكمة (ابن سينا): ٣٦
على وفلسفه الهى (علامه طباطبايى): ٤٨
عيون مسائل النفس (حسن زاده آملى)
← (شرح العيون)

فتوحات مکیہ (محمی الدین اندلسی):

۱۰۱-۱۲۲-۱۶۱-۱۹۸-۲۰۰

کلیلہ و دمنہ: ۲۵۳

«گ»

گلشن راز (شبستری): ۶۷-۹۷

«ق»

قانونجہ فی الطب (جفتمینی): ۲۱۹-

۳۲۸-۳۳۰

«ل»

لثالی منتظمہ (حاج ملاہادی سہزوری):

۵۳-۶۰-۶۲-۶۶-۷۸-۲۱۱

قرآن کریم: ۲۳-۲۵-۲۶-۲۸-۲۹-

۳۰-۳۲-۳۵-۴۲-۴۷-۵۰-

لسان العرب (ابن منظور): ۳۲

۵۱-۵۲-۶۵-۹۵-۹۹-

لغت نامہ دہخدا: ۳۵۶

۳۵۲-۳۶۲

لوائح الحروف (میرزا قاسم علی الحیدر آبادی

قوانین الاصول (میرزای قلی): ۱۰۸

ملقب بانگس): ۹۸

لؤلؤ المیزان (عبدالہادی محمد ہمدانی):

«ک»

۵۳-۱۳۸

قصیدہ کنوز الاسماء (محمد بن دہداد):

۱۴۲

«م»

مبدأ و معاد (ابن سینا): ۱۶۸

کشکول بہائی (شیخ بہائی): ۲۵-۳۵-

۳۴۵

مثنوی معنوی مولانا (جلال الدین رومی):

کنہ المراد فی وفق الاعداد (یمقوب محمد

۴۱-۹۸-۱۲۲-۱۲۴-۱۸۷-

الطاووسی): ۹۸

۲۳۳-۲۳۶-۳۵۳-۳۶۵

کشف المراد (علامہ حلی): ۹۴-۱۰۳-

۱۹۳-۲۲۷

المبین (محمد ابراہیم بن محمد کریم موسوی

کنہ المراد (شرف الدین علی یزدی): ۹۸

حسینی): ۳۰۶

محاضرات الاوائل (علاء الدین بسنوی):

کنز اللغۃ: ۳۰

۱۲۱

کشاف اصطلاحات الفنون (تہانوی):

محبوب القلوب (دیلمی): ۶۳

۲۱۰-۲۱۶-۳۱۰

- محرم نامه (سيد اسحاق): ٩٨
 محك النظر في المنطق ابوحامد (غزالي):
 ٤٨ - ٤٩ - ٥٠
 المباحث المشرقية (امام فخر رازي): ٣٥٩
 مخزن الأدويه (محمد حسين العقيلي العلوي):
 ٣٣٠
 المحاكمات (قطب الدين رازي): ٢٩٠ -
 ٣٤١
 المرصد الأسنى (حسين بن علي كاشفي): ٩٨
 مستدرک الوسائل (نوري): ٢٥
 المباحثات (ابن سينا): ١٢٨
 مشارق الانوار (حافظ رجب برسي): ٩٨
 مشكوة الانوار (سبط شيخ طبرسي): ٢٤
 مصباح (كفعمي): ٣٥
 مصباح (شيخ الطائفة طوسي): ٦٦
 مصباح الشريعة: ٣٢
 مصباح الانس (ابن فئاري): ٧٠ - ١٣٦ -
 ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٩٥ - ٣٣٦ - ٣٧٠
 مطارحات (شهاب الدين سهروردي): ٦٨
 مطالع: (كاتب): ٧٩ - ١٣٩ - ٢٨٩
 مطول: شرح تلخيص المفتاح تفتازاني
 المعتبر (ابوالبركات بغدادی): ٢٤٦
 المعاني: ٢٦
 معيار اللغة (محمد علي شيرازي): ٣٠ -
 ٦٧ - ٧٦
 معرفة الوقت والقبله (حسن زاده آملی):
 ٣٤ - ٧٠
 مفاتيح الغيب (ملاصدرا): ٥٠
 مفاتيح المغاليق (محمود بن دهمدار عياني):
 ٩٨
 مفتاح الغيب (صدر قونوي): ١٨٧ - ١٩٩
 مفتاح الأسرار (محي الدين اندلسي): ٩٨
 مقدمه ابن خلدون (ابن خلدون): ٧١
 الملل والنحل (شهرستاني): ٦٢
 المنطقيات للفارابي (عمدتي دانش پژوه):
 ٥٩
 الميزان (علامه طباطبائي): ٦٧
 مشتق الجسماني في شرح لؤلؤة الميزان (ابن
 حسين عبد الهادي): ٥٣
 «ن»
 النباه (ابن اثير): ٣٥١
 نزهة الارواح وروضة الأفراس
 (شهرزوري): ٦٣ - ٦٥
 نصوص الحكم على شرح فصوص الحكم
 (حسن زاده آملی): ٤٢ - ٢٩٦ -
 ٣٣٦ - ٣٤٥ - ٣٧٤
 نهج البلاغه (شريف رضى): ٢٤ - ٤٢ -
 ١٦٠ - ١٦٦ - ٣٥١ - ٣٦٩
 النجاة (ابن سينا): ١١٢ - ٢٠١ - ٢١٥ -

«هـ»

—٢٢٧ —٢٢٤ —٢٢٢ —٢٢٠

هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين

٢٣١ —٢٨٧ —٣٠٥

(شيخ محمد تقى): ١٧٨

«و»

«ى»

وفق المراد في علم الاوقاف والأعداد

قصيده ينبرج الحياة (حسن زاده آمل):

(محمد رضا حسيني مرعشى شوشترى):

—٢٤ —٢٨ —٢٩ —٩٩ —١٢٧

٩٨

—١٦٦ —١٨٨ —٣٦٢ —٣٧٠

وحدت از نظر عارف وحكيم (حسن زاده

٣٧٢ —٣٧٤

آمل): ٢٠٠ —٣٧١

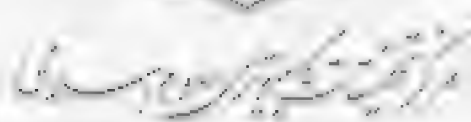
الوائى (ملا محسن فيض): ٢٣١

وفيات الأعيان (ابن خلكان): ٨٣



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی ایران

فهرست موضوعی

۷	فهرست اجمالی مطالب
۱۱	مقدمه ناشر
۱۲	مقدمه فارسی و گزارشی درباره نحوه تصحیح و تحقیق متن و حواشی
	
۲۳	خطبه مصنف
۲۳	مراد از بیان
۲۳	بیان در روایات و آیات
۲۴	حمد و مراتب آن
۲۴	ذکر و مراتب آن
۲۵	معنی اقتباس در لغت و قرآن
۲۶	مراد از میزان در قرآن و روایات
۲۷	مصادیق میزان
۲۸	نظر ملاصدرا درباره میزان
۲۸	مراد از کتاب تکوینی
۲۹	معنای عقل جامع و مصادیق آن

۲۹	نظر مولی صالح مازندران
۳۰	براعت استهلال در علم بدیع
۳۰	ایهام تناسب در علم بدیع
۳۰	معنی قس
۳۱	تعریف تقوی و مراتب آن
۳۲	نظر ملاصدرا درباره زهد
۳۳	مراد از ناطق بالصواب
۳۳	معنی فیصل الخطاب
۳۴	متعلقه البروج و وجه تسمیه به آن
۳۴	قول محقق طوسی درباره فصل الخطاب
۳۵	توهم عاقه
۳۵	مراتب یقین
۳۵	انقائ علم منطق
۳۶	منطق جزء حکمت است
۳۶	تعریف ابن سینا از حکمت
۳۷	قول فارابی درباره علم منطق
۳۷	نظر محقق طوسی درباره منطق
۳۸	موضوع منطق معقولات ثانیه است
۴۰	مراد از عیون خزاره و اشاره به قول ابن سینا
۴۰	یادگیری منطق قریحه عالی میخواید
۴۱	قاف قلب عرش رحمان است
۴۱	قول محقق طوسی
۴۲	معانی عرش و مراتب آن
۴۲	قول شیخ بهایی
۴۲	قاف قلم، عالم عقل است

- ٤٢ قول فارابی و شیخ صدوق
 ٤٣ عقل نظری و عقل عملی
 ٤٤ قول قطب شیرازی درباره فایده منطق
 ٤٥ فایده علم منطق
 ٤٧ علم منطق با شرع تعاندی ندارد
 ٤٨ قول ابوحامد محمد غزالی
 ٤٨ نظر ملاصدرا
 ٤٨ نظر علامه طباطبائی
 ٥١ مراد از میزان تعادل، تلازم و تعاند
 ٥٣ وجه تسمیه لئالی منتظمه

مقدمه

- ٥٩ تعریف منطق
 ٥٩ تعریف فارابی
 ٦٠ موضوع منطق
 ٦٠ تعریف ابن مسکویه
 ٦٠ اقوال سه گانه درباره موضوع منطق
 ٦٠ موصل تصویری و موصل تصدیقی
 ٦١ قول قطب شیرازی درباره موضوع منطق
 ٦٢ تسامح مصنف
 ٦٢ آیا ارسطو واضح منطق است؟
 ٦٣ ارسطو در روایات
 ٦٤ تاریخ تکامل مباحث علم منطق
 ٦٥ ذی القرنین کیست؟
 ٦٦ نظر علامه شعرانی درباره ذی القرنین

۶۷	حکمت از نظر مشائین
۶۷	حکمت از نظر اشرافین
۶۷	حکمت از نظر صوفیه
۶۸	مفهوم دور و کور
۷۰	ارسطو مؤلف منطق
۷۰	قول ابن مسکویه درباره ارسطو
۷۱	قول ابن سینا درباره ارسطو
۷۲	ابواب منطق
۷۲	قول ابن ندیم در زمینه ابواب منطق
۷۳	باب اول، تصور و آن حدود و رسوم است
۷۴	باب دوم، مقدمات تصور و آن کلیات شمس (ایساغوجی) است
۷۵	باب سوم مقدمه موصل تصدیقی و آن قضایا (باری ارمیناس) است
۷۵	باب چهارم قیاس و آن موصل تصدیقی که از حیث ماده به پنج دسته تقسیم میشود
۷۶	تقسیم علم به تصور و تصدیق
۷۶	علت نیاز به علم منطق
۷۷	تعریف علم حصولی و علم حضوری
۷۷	معانی صورت
۷۷	قول ابن سینا درباره صورت
۷۸	تعریف تصور
۷۸	تعریف تصدیق
۷۹	مختار صاحب مطالع و فخر رازی مبنی بر ترکیبی بودن تصدیق
۷۹	ایراد قطب رازی به فخر رازی و کاتبی
۷۹	معانی صورت از دیدگاه ملاصدرا
۷۹	تعریف ملاصدرا از تصور و تصدیق
۸۱	اقوال و نظریات پیرامون تصور و تصدیق

- ٨٢ قول محقق طوسی درباره مقسم و تصور و تصدیق
- ٨٣ قول شیخ بهائی درباره مذهب فخررازی
- ٨٤ اقسام تصور و تصدیق به ضروری و کسبی
- ٨٤ تعریف فکر
- ٨٤ رأی جمهور درباره فکر
- ٨٥ قول شارح مطالع
- ٨٦ قول ابن سینا درباره فرق حدس و فکر و اثبات قوه قدسیه
- ٨٦ قول شیخ اکبر محی الدین در تشنیع عقل (جزئی) و قول منطقی
- ٨٧ تقسیم مبادی تصوریه و تصدیقیه به خاص و عام
- ٨٧ اقسام مبادی تصدیقیه به حسب صناعات خمس
- ٨٨ اجزاء علوم عبارتند از: موضوعات، مبادی، مسائل
- ٨٦ مباحث الفاظ
- ٩٣ انواع و مراتب وجود
- ٩٤ قول محقق طوسی درباره اقسام وجود
- ٩٥ مراد از اذهان عالیّه
- ٩٥ نحوه تنزل حقایق کلیه در ذهن انسان
- ٩٥ مراد از حروف مرکبات
- ٩٦ معانی حروف مقطعه
- ٩٦ قول ابن سینا درباره حروف
- ٩٦ قول شیخ اکبر محی الدین درباره حروف
- ٩٧ اسرار و معانی حروف در روایات و تفاسیر
- ٩٨ منابع مهم علم حروف
- ٩٩ علت وجوب احترام به اسماء الله
- ١٠٠ توجیه پیدایش اصوات و حروف و الفاظ

- ۱۰۱ علاقه و رابطه بین لفظ و معنی از نظر ابن سینا و محقق طوسی
 ۱۰۱ تأثیر احوال لفظ در معنی بنا بر قول معی الدین و ابن ترکه
 ۱۰۲ قول فارابی درباره اسباب غلط در معانی

دلالات

- ۱۰۳ دلالت جلیّه و خفیّه (منطوقی — مفهومی)
 ۱۰۳ اقسام دلالت منطوقی به عقلی، طبعی، وضعی، لفظی و غیر لفظی.
 ۱۰۳ اقسام دلالت لفظی: مطابقه، تضمنی، التزامی
 ۱۰۳ قول علامه حلی
 ۱۰۴ مختار مصتّف و محقق طوسی
 ۱۰۵ اشکال مصتّف بر قول فخر رازی
 ۱۰۵ استعمال حقیقی و مجازی لفظ
 ۱۰۶ اسباب و انواع مجازات
 ۱۰۷ وضع تخصیصی و تخصیصی الفاظ
 ۱۰۸ مفرد و مرکب
 ۱۰۸ تعریف لفظ مفرد و اقسام آن
 ۱۰۸ تعریف لفظ مرکب
 ۱۰۹ قول ابن سینا
 ۱۰۹ قول صاحب فصوص و شارح آن قیصری
 ۱۱۰ تعریف و فرق ادوات از نظر منطقی و ادیب
 ۱۱۱ رابطه ادوات زمانیّه و غیر زمانیّه
 ۱۱۱ تعریف قضایا و اقسام آن (ثنائیه و ثلاثیه)
 ۱۱۲ قول قطب رازی
 ۱۱۲ قول ابن سینا درباره قضایای حملیه
 ۱۱۳ هل بسیطه و هل مرکبه

- ١١٣ قول فخر رازی درباره هل بسیطه
- ١١٣ مختار علامه دوانی
- ١١٤ قول قدما درباره وجود رابطی
- ١١٤ قول صاحب اسفار و میرداماد درباره وجود رابطی
- ١١٥ خلط محقق لاهیجی
- ١١٧ مباحث کلی و جزئی
- ١٢١ تعریف کلی و جزئی
- ١٢١ اقسام کلی بر حسب وجوب امکان و امتناع و تناهی و عدم تناهی
- ١٢١ مذهب حکماء درباره غیرمتناهی بودن نفوس ناطقه
- ١٢١ روایت امام باقر (ع)
- ١٢٢ قول محی الدین
- ١٢٣ قول متکلمین
- ١٢٣ قول افلاطون درباره قدم نفس
- ١٢٣ قول مشائین
- ١٢٣ قول صاحب اسفار
- ١٢٤ ایراد مصنف بر قول دوانی
- ١٢٥ مراد از انواع متوالده در کلی طبیعی
- ١٢٥ کلی متواطی و مشکک
- ١٢٥ اقسام تشکیک: عام و خاص
- ١٢٧ مراد اشراق از نور حقیقی، حقیقت وجود است نزد حکما
- ١٢٧ مراد از وحدت حقیقیه نزد فیثاغورثیین
- ١٢٧ مراد از حقیقة الحقایق نزد صوفیه
- ١٢٧ مراد محی الدین از تعبیر عشق
- ١٢٧ تعبیر ملاصدرا از تشکیک خاص به تشکیک اتفاقی

- ۱۲۸ عدم اختلاف بین محققین مشائیین و ملاصدرا و اهل عرفان در توحید
- ۱۲۸ قول شیخ اشراق
- ۱۲۸ قول ابن سینا در شفا و مباحثات
- ۱۲۸ قول قدماء و ارسطو
- ۱۲۸ شبه ابن کمونه
- ۱۲۹ نسب اربع
- ۱۲۹ تعریف تباین، تساوی، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجه

اقسام کلی

- ۱۳۰ تعریف کلی منطقی، طبیعی و عقلی
- ۱۳۱ وجه تمایز بین کلی منطقی و دو کلی دیگر
- ۱۳۱ تعریف مضاف حقیقی و مشهوری و فرق آن دو
- ۱۳۲ عدم اعتبار ذات در مشتقات
- ۱۳۳ قول قطب رازی و ابن سینا مبنی بر منحصر بودن کلیات به کلیات خمسة
- ۱۳۳ جزئی نیز بر سه قسم است منطقی، طبیعی، عقلی
- ۱۳۴ وجه تمایز دیگری برای کلیات سه گانه
- ۱۳۴ اختلاف در وجود کلی طبیعی
- ۱۳۴ قول حکماء درباره وجود کلی طبیعی
- ۱۳۵ قول جمهور متکلمین و تفأذانی
- ۱۳۵ مختار قطب رازی
- ۱۳۵ ذکر اقوال درباره وجود کلی طبیعی
- ۱۳۶ مراد از عقل جزئی عقل نظری است
- ۱۳۶ قول محی الدین و قیصری درباره عقل نظری
- ۱۳۶ اقسام ماهیت به: مطلقه، مخلوطه، مجزده
- ۱۳۶ قول ابن قناری

- ۱۳۷ تنبيه ابن سینا بر اینکه موجود منحصر به محسوس نیست
- ۱۳۸ کلی طبیعی بنحو جزئی در خارج موجود نیست
- ۱۳۸ ردّ قول قطب رازی از طرف مصنف
- ۱۳۹ وجود حقیقی واسطه در عروض است نه ثبوت
- ۱۴۰ واسطه در ثبوت مقابل واسطه در اثبات است
- ۱۴۱ اختلاف مهمی مابین مشائین و اهل اشراق و عرفا در وجود کلی طبیعی نیست
- ۱۴۱ اقسام و انحاء واسطه در عروض
- ۱۴۲ اضافه اشراقیه عین نور وجود است
- ۱۴۲ قول محی الدین در خواندن بسم الله الرحمن الرحیم بر مبنای علم حروف
- ۱۴۳ مراد مصنف از بساطت خارجیّه
- ۱۴۳ نفس الامر از اعتباریات است
- ۱۴۴ قول ابن ترکه درباره اعتباری بودن نفس الامر
- ۱۴۵ کلی طبیعی موجود به یک وجود واحد عددی نیست
- ۱۴۵ وصف ماهیت به تحقق، نسبت به خودش وصفی حقیقی نیست
- ۱۴۵ قول ملا صدرا و عرفا در این باره شامخ و ادق است
- ۱۴۵ تفاوت وجود رابط و رابطی در نزد عرفا و فلاسفه
- ۱۴۵ قول علامه دوانی و متألهین
- ۱۴۶ وجود حقیقی در حق تعالی منحصر است
- ۱۴۷ ملاقات ابن سینا با رجل همدانی و عقیده او درباره وجود کلی طبیعی
- ۱۴۷ نقل قول ملا صدرا در این باره
- ۱۴۸ معنی غزیر المحاسن
- ۱۴۸ رساله مفردة ابن سینا درباره این موضوع
- ۱۴۸ توهّم و اشتباه بعضی از علما
- ۱۴۹ مراد رجل همدانی رب النوع و افراد آن بوده
- ۱۴۹ ابن سینا قائل به مثل الهیه نیست

۱۵۱	مبحث کلیات خمس (ایساغوجی)
۱۵۵	تعریف جنس و اقسام آن
۱۵۵	فرق جنس قریب و بعید
۱۵۶	تعریف نوع
۱۵۶	فرق نوع با جنس از حیث ماهیت
۱۵۶	نوع در عقل موجود است
۱۵۶	ابهام جنس بحسب وجود است و تحصیل آن بوسیله فصول
۱۵۷	جنس از لحاظ ماهیت ابهام ندارد
۱۵۸	طریقه مشائین و قول محقق طوسی
۱۵۸	نوع در عالم ارباب متحصل است بنا بر قول اشراقیین
۱۵۹	مثل افلاطونیه در زبان عرفا و شرع اسلام و روایات
۱۶۰	مراد از باذن الله
۱۶۱	مراد از نوع در عالم ابداع و مبدع
۱۶۱	رای جمهور و مختار ابن سینا
۱۶۱	عالم ابداع در حکمت متعالیه و بیان عرفا
۱۶۲	توضیح ابهام جنس و تحصیل نوع
۱۶۳	تقسیم نوع به حقیقی و اضافی و رابطه بین آنها
۱۶۴	ترتیب کلیات
۱۶۴	اجناس عالیّه (مقولات عشر)
۱۶۶	تعریف فصل حقیقی و منطقی و تمییز ملاصدرا
۱۶۷	فصل حقیقی آدم عقل بالفعل متحد با عقل فعال است
۱۶۷	قول ملاصدرا در مراتب عقل
۱۶۷	قول ابن سینا درباره عقل فعال
۱۶۷	قول فارابی در اطلاقات عقل

- ١٧٠ فصل و عرض خاص و عام
- ١٧٠ تعریف فصل
- ١٧١ فصل قریب و بعید
- ١٧١ تعریف عرض و تقسیم آن به خاص و عام
- ١٧١ عرض گاهی به وجود و گاهی به ماهیت عارض است
- ١٧٢ عرض مفارق و عرض لازم
- ١٧٢ عرض مفارق یا دائمی است و یا زائل شونده (صفت ثبوتی است و یا صفت سلبی)
- ١٧٢ جهل بسیط و جهل مرکب
- ١٧٤ عرض لازم بین، و غیر بین
- ١٧٤ تقسیم دیگری برای عرض لازم به: من حیث هی و عینی و ذهنی
- ١٧٤ عدم رضایت مصنف از قول دوانی
- ١٧٤ ایراد ملاصدرا بر دوانی
- ١٧٦ قضیه حیثیه غیر از مشروطه است
- ١٧٧ فرق بین ذاتی و عرضی
- ١٧٧ ذاتی نیازی به علت ندارد
- ١٧٧ قول محقق طوسی و علامه حلی
- ١٧٧ تصور ذاتی مسبوق از ماهیت است
- ١٧٨ عرضی غیر از عرض است
- ١٧٨ قول صاحب هدایة المسترشدين
- ١٧٨ محمول بالضمیمه و خارج محمول
- ١٧٩ ذاتی دو اطلاق دارد یکی باب ایساغوجی و دیگری باب برهان
- ١٧٩ قول علامه حلی درباره ذاتی
- ١٨١ مبحث معرفات
- ١٨٧ مجهول مطلق قابل تصور نیست

- ۱۸۷ قول قیصری و صدرقونوی
- ۱۸۸ قول شیخ اشراق
- ۱۸۹ وجه تسمیه معرف به قول شارح
- ۱۸۹ تعریف حد و اقسام آن
- ۱۸۹ تعریف رسم و اقسام آن
- ۱۹۰ بحث درباره مطالب
- ۱۹۰ مطلب ما و اقسام آن به مای شارحه و مای حقیقیه
- ۱۹۰ قول نفتازانی
- ۱۹۲ مطلب هل و انواع آن (بسیطه — مرکبه)
- ۱۹۲ مای شارحه مقدم بر هل بسیطه و هل بسیطه مقدم بر مای حقیقیه
- ۱۹۲ وجود مقدم بر ماهیت است
- ۱۹۳ قول محقق طوسی در اطلاق حقیقت به ماهیت به اعتبار وجود است
- ۱۹۴ مطلب لم و تقسیم آن به ثبوتی و اثباتی
- ۱۹۴ اقسام مطالب بنابر قول ابن سینا در شفا
- ۱۹۵ مطلب ای و این و کیف و کم و متی
- ۱۹۶ مطلب ای جوهریه و عرضیه
- ۱۹۶ بقیه مطالب به هل مرکبه برمی گردند
- ۱۹۷ بنابر قول ارسطو مطلب ما ولم در بسیاری چیزها یکی است
- ۱۹۷ بنابر قول ملا صدرا مراد ارسطو عقول مفارقة است
- ۱۹۸ مراد از وجود منبسط و اتحاد هل و ما
- ۱۹۸ اسامی و تعابیر وجود منبسط در آثار عرفا و روایات
- ۱۹۹ فرق بین صادر اول و عقل اول نزد حکما و عرفا
- ۲۰۰ مثال انخساف برای اتحاد ما و ولم هو اشاره به مثال ابن سیناست
- ۲۰۲ اتحاد مطالب ثلاثه
- ۲۰۲ قول شیخ اشراقی که می گوید نفس ناطقه نه ماهیت دارد و نه فصل و جنس

- ٢٠٣ قول ملاصدرا درباره کلام شيخ اشراق
- ٢٠٣ اقسام ماهو در شئیت ماهیت
- ٢٠٣ جواب ماهو گاهی جنس و نوع و حدتام است
- ٢٠٤ تفاوت و درجات جواب ها
- ٢٠٤ قول بعضی ها که می گویند بجای نوع، فصل را در جواب بیاوریم
- ٢٠٥ فصول حقیقیه صورنوعیه هستند نزد حکیم
- ٢٠٥ رأی ملاصدرا در این باره
- ٢٠٦ مراد از بعضی، ابن سیناست
- ٢٠٧ فرق منطقی و حکیم در جواب ای و ماهو
- ٢٠٨ مشارکت حدوبرهان در حدود و اشتمال حدود بر علل چهارگانه کلاً یا بعضاً
- ٢٠٨ مراد از مشارکت و قول ملاصدرا
- ٢٠٩ مراد از حد در اینجا مقابل رسم نیست
- ٢٠٩ قول ابن سینا در شفا
- ٢١٠ قول بهمنیار درباره حد
- ٢١٠ قول محقق طوسی درباره تعریف قوس
- ٢١١ تنقیص قول هیدجی
- ٢١٢ اعتبار ثبوت اضافی در تحدید سلب مطلق
- ٢١٢ قول ابن سینا و ملاصدرا
- ٢١٣ حد اسمی و حقیقی
- ٢١٣ تقسیم حد بر حسب وجود و ماهیت
- ٢١٤ مراد منطقی از مشارکت حد و برهان
- ٢١٤ مراد حکماء متألهین از مشارکت حد و برهان
- ٢١٤ بهترین تعریف آن است که مشتمل بر علل چهارگانه باشد
- ٢١٥ اقسام حد پنا بر قول ابن سینا
- ٢١٥ امثله مشارکت حد و برهان

- ۲۲۰ تقسیم حد بنحو دیگر
- ۲۲۰ حد اسمی، حد مبدأ برهان، حد نتیجه البرهان، حد تمام برهان، حد اعتباری
- ۲۲۲ حد از راه برهان تعریف و اکتساب نمی شود، زیرا دور لازم می آید
- ۲۲۴ قول شیخ الرئيس در نجات
- ۲۲۵ ایضاً حد از راه ضد و قسمت و استقراء بدست نمی آید
- ۲۲۵ حد از راه ترکیب بدست می آید
- ۲۲۸ حدود برای تمیز نیست
- ۲۲۹ قول ابن سینا و محقق طوسی و قطب شیرازی
- ۲۲۹ مراد از موت و اقسام موت

- ۲۳۵ مبحث قضایا
- ۲۳۹ تعریف قضیه
- ۲۳۹ تعریف تفتازانی، ملا عبدالله و محقق طوسی از قضیه
- ۲۴۰ اقسام قضایا
- ۲۴۰ تعریف قضیه حملیه (بسیطه) و اجزاء آن
- ۲۴۰ تعریف قضیه شرطیه و اجزاء آن (مرکبه)
- ۲۴۰ اقسام قضیه شرطیه به متصله و متصله
- ۲۴۱ قضیه شرطیه متصله لزومیه و اتفاقیه
- ۲۴۱ قضیه شرطیه منفصله حقیقیه
- ۲۴۱ قضیه شرطیه منفصله مانعة الجمع و مانعة الخلو
- ۲۴۳ اقسام قضیه حملیه به حسب موضوع
- ۲۴۳ قضیه حملیه شخصی، طبیعی، محصوره، مهمله
- ۲۴۳ قول محقق طوسی
- ۲۴۴ اقسام حملیه محصوره: موجب کلیه، موجب جزئی، سالبه کلیه، سالبه جزئی
- ۲۴۴ قول شیخ الرئيس و تفتازانی

- ۲۴۴ سور قضایا
- ۲۴۵ عدم اعتبار قضیه شخصیه در علوم
- ۲۴۵ قول تفتازانی درباره من فقد حساً فقد علماً
- ۲۴۶ قول ارسطو و ابوالبرکات بغدادی
- ۲۴۶ قول طبرسی و قیصری و خوارزمی و فاضل تونی
- ۲۴۸ مراد از دیار مرسلات
- ۲۴۸ درباره بعضی از احکام موضوع
- ۲۴۸ وجود موضوع در قضیه موجب ضروری است
- ۲۴۸ تقسیم قضیه به اعتبار وجود موضوع به خارجی، ذهنیه، حقیقیه
- ۲۴۹ فرق قضیه محصوره با طبیعیه
- ۲۴۹ اقسام قضیه حملیه به حسب محمول (از لحاظ تحصیل و عدول)
- ۲۵۰ تعریف قضیه معدوله، اقسام و علت تسمیه آن
- ۲۵۰ فرق قضیه سالبه محصله با معدوله
- ۲۵۰ موجب محصله یا معدوله یا موجب سالبه المحمول اخص از سالبه اند
- ۲۵۰ فرق قضیه سالبه و سالبه المحمول
- ۲۵۰ در قضایای ثنائیه تمیز معدوله المحمول با سالبه محصله از راه نیت است
- ۲۵۰ راه دیگر اختصاص لفظ لا و غیر برای عدول و لیس برای سالبه است
- ۲۵۱ نشانه معدوله بودن موضوع، سبقت گرفتن سور بر حرف سلب است
- ۲۵۱ فرق قضیه محصله با معدوله در وجودی و عدمی بودن محمول است
- ۲۵۱ فرق بین سالبه محصله و موجب سالبه المحمول با موجب معدوله
- ۲۵۲ گاهی جهت، جزء محمول قرار می گیرد قول شیخ اشراق در این باره
- ۲۵۲ تقسیم محمول قضایا به وجود مطلق و وجود مقید (هل بسیطه و مرکبه)

- ۲۵۹ تعریف ماده و جهت
- ۲۵۹ نسبت قضایا به واقع و نفس الامر
- ۲۵۹ فرق قضیه مطلقه و موجهه
- ۲۵۹ قضیه ملفوظه یا موجهه یا رباعیه و سبب تسمیه آن و قضیه عقلیه
- ۲۶۰ بعضی از اقسام مهم موجهات
- ۲۶۰ تعریف قضیه ضروریه ذاتیه و موارد سه گانه تحقق آن
- ۲۶۰ تعریف قضیه ضروریه ازلیه
- ۲۶۰ تعریف قضیه مشروطه عامه (ضروریه وصفیه)
- ۲۶۰ تعریف قضیه وقتی مطلقه
- ۲۶۰ تعریف قضیه منتشره مطلقه
- ۲۶۱ تعریف قضیه ضروریه بشرط محمول
- ۲۶۱ تعریف قضیه دائمه مطلقه و عرفیه عامه
- ۲۶۱ تعریف قضیه مطلقه عامه و منظور از لفظ عامه
- ۲۶۱ تعریف قضیه ممکنه و اقسام آن عامه (بسیطه) و خاصه (مركب)

مركبات

- ۲۶۲ تعریف قضیه مركبه و اقسام آن
- ۲۶۲ ارجاع كل موجهات به قضیه ضروریه بنا بر قول شیخ اشراق
- ۲۶۴ مراتب ضرورت و تفاوت آنها
- ۲۶۴ نقد كلام شیخ اشراق

مباحث تناقض

- ۲۶۵ تعریف نقیض
- ۲۶۵ تعریف تناقض و شرایط آن از نظر ملا صدرا
- ۲۶۶ تعاریف مختلف تناقض و قول متأخرین

- ٢٦٧ قول قطب رازی و فارابی
 ٢٦٨ لفظ تناقض نزد منطقی به تضاد و یا ماتحت آن گفته می شود
 ٢٦٨ وحدت حمل در تناقض معتبر است
 ٢٦٨ قول ملاصدرا درباره حمل ذاتی و حمل شایع صناعی
 ٢٦٨ فرق تضاد و تناقض
 ٢٦٩ قول ابن سینا در شفاء و قول محقق طوسی در شرح اشارات

نقائض موجّهات

- ٢٧٠ اول نقائض بسائط
 ٢٧٠ نقیض ضروریه مطلقه، ممکنه عامه است
 ٢٧٠ نقیض مشروطه عامه، حینیه ممکنه است
 ٢٧٠ نقیض دائمه مطلقه، مطلقه عامه است
 ٢٧٠ نقیض عرفیه عامه، حینیه مطلقه است
 ٢٧٠ نقیض وقتی مطلقه، امکان وقتی است
 ٢٧٠ نقیض منتشره مطلقه، امکان مطلق است
 ٢٧٠ نقیض ضرورت وقتی، امکان وقتی است
 ٢٧٠ نقیض ضرورت ذاتی، امکان ذاتی است
 ٢٧٠ نقیض ضرورت وصفی، امکان وصفی است
 ٢٧١ دوم نقایض مرکبات از موجّهات
 ٢٧١ نقایض مرکبات جزئی و کلیه
 ٢٧١ نقل قول بعضی از قدماء
 ٢٧٢ نقل قول صاحب اسفار درباره قدماء
 ٢٧٣ فرق قول متأخرین با قول قدماء

- عکس مستوی ۲۷۳
- تعریف عکس مستوی و طریقه تحصیل آن ۲۷۳
- عکس هر قضیه با اصل آن در کیف و صدق موافق است ۲۷۴
- عکس گاهی به معنای مصدري اطلاق می شود ۲۷۴
- اشکال بر تعاریف مشهوره و جواب آنها ۲۷۴
- عکس موجب کلی و جزئی، موجب جزئی است ۲۷۴
- عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است و صحت آن از راه پرهان خلف است ۲۷۵
- قول تفتازانی ۲۷۵
- سالبه جزئی و شرطیه منفصله عکس ندارند ۲۷۶
- عکس موجبات از حیث جهت ۲۷۶
- عکس قضایای موجب دائمه مطلقه، ضروریه مطلقه، مشروطه عامه و عرفیه عامه، حینیّه مطلقه است ۲۷۶
- عکس موجب مشروطه خاصه و عرفیه خاصه، حینیّه مطلقه لا دائمه است ۲۷۶
- عکس قضایای موجب وجودیه لا دائمه و وجودیه لا ضروریه و منتشره، مطلقه عامه است ۲۷۷
- بنابر قول ابن سینا ممکنه عامه و ممکنه خاصه عکس ندارند ۲۷۷
- مبتای اختلاف فارابی با ابن سینا و قول قطب رازی ۲۷۷
- عکس سالبه کلیه دائمین، دائمه و عکس سالبه کلیه عامتان، عرفیه عامه است ۲۷۸
- هفت تا از سوابق کلیه عکس ندارند ۲۷۹
- عکس سالبه کلیه خاصین، عرفیه لا دائمه فی البعض است ۲۷۹

- عکس نقیض ۲۸۰
- عکس نقیض بنابر مذهب قدما ۲۸۰
- عکس نقیض بنابر قول متأخرین ۲۸۰
- عکس نقیض موجبات در حکم سوابق عکس مستوی هستند ۲۸۰

- ٢٨٠ در اینجا نیز موجه جزئیة عکس ندارد
- ٢٨١ مبحث قیاس (به حسب صورت)
- ٢٨٥ تعریف قیاس منطقی و فرق آن با قیاس فقهی
- ٢٨٥ قول ابن سینا
- ٢٨٦ قیاس مساوات
- ٢٨٧ مراد مصنف از استعمال لفظ استلزام
- ٢٨٧ قیاس کامل شکل اول است
- ٢٨٧ قول ابن سینا و قول علامه حلی درباره قیاس کامل
- ٢٨٨ تعریف محقق طوسی و کاتبی و قطب رازی از قیاس
- ٢٩٠ اقوال سه گانه در اینکه مقدمات چگونه نتیجه میدهند؟
- ٢٩٠ مذهب حکما (حق)، معتزله و متکلمین، اشاعره
- ٢٩١ نقل قول قوشچی، عبدالرزاق لاهیجی و ابوالقاسم بلخی و طبرسی
- ٢٩٢ نظر حکما درباره کیفیت افاضه صور عقلی بر نفوس ناطقه سه قسم است
- ٢٩٣ قول ابن سینا و محی الدین و ملاصدرا و ابن قناری درباره کیفیت فیضان
- ٢٩٥ قول اول حکما و آن به طریقه رشح است
- ٢٩٦ قول دوم حکما به طریقه اشراق است
- ٢٩٦ قول سوم حکما بطریقه فناء در قدمی و بقاء به آن است
- ٢٩٦ مختار ملاصدرا مطابق قول سوم حکماست
- ٢٩٦ خطای اشعری و ابطال مذهب معتزله
- ٢٩٧ مراد از سلسله عرضیه و طولیه
- ٢٩٧ اقسام قیاس
- ٢٩٧ قیاس استثنایی و قیاس اقترانی
- ٢٩٧ نقل قول محقق طوسی درباره وجه تسمیه قیاس استثنایی

- ۲۹۸ اقسام قیاس اقترائی به حملی و شرطی
- ۲۹۸ قیاس اقترائی حملی اشرف قیاسات است
- ۲۹۸ تعریف اکبر و اصغر و حد وسط
- ۲۹۸ اشکال چهارگانه قیاس
- ۲۹۸ تعریف شکل اول و آن کاملترین نوع قیاس است
- ۲۹۸ تعریف شکل دوم و سوم و چهارم
- ۲۹۹ مختار شیخ اشراق که قضیه کلیه را محیطه نامید
- ۳۰۰ شرایط اختصاصی انتاج هریک از اشکال چهارگانه و نام آنها
- ۳۰۰ مفکب، خینکب، مفکاین، میشکغ یا خینکاین
- ۳۰۱ شرایط عمومی اشکال چهارگانه
- ۳۰۲ ضروب شکل اول که چهارتای آن منتج است از شانزده تا
- ۳۰۲ شبهه و اشکال دور عارف ابوسعید به ابن سینا و جواب آن
- ۳۰۲ ضروب شکل دوم نیز چهارتای آن منتج است
- ۳۰۴ دلایل انتاج شکل دوم
- ۳۰۶ ضروب شکل سوم و دلیل انتاج آن
- ۳۰۷ ضروب شکل چهارم (جالینوسی) و دلیل انتاج آن
- ۳۰۸ تعریف قیاس اقترائی شرطی و اقسام آن (متصله و منفصله)
- ۳۰۸ تعریف قیاس استثنایی متصل و صور منتج آن
- ۳۰۹ تعریف قیاس استثنایی منفصل و صور منتج آن
- ۳۱۰ تعریف قیاس خلف و وجه تسمیه آن
- ۳۱۰ نقل قول تهاثوی و محقق طوسی و ابن سینا درباره قیاس خلف
- ۳۱۲ استقراء و تمثیل
- ۳۱۲ تعریف استقراء و انواع آن (تام و ناقص)
- ۳۱۲ تعریف تمثیل و مختار بعضی از متکلمین

٣١٣	تمثيل منطقی در نزد فقها قیاس است
٣١٣	عمل به قیاس (فقهی) در روایات
٣١٣	اجزاء تمثيل تام (اصل، فرع، جامع، حکم)
٣١٣	طرق استناد حکم به جامع (سیر و تردید)
٣١٥	صناعات خمس (اقسام قیاس به حسب ماده)
٣٢١	قول ابن سینا درباره ماده و صورت قیاس
٣٢٢	وجه تقسیم صناعات به خمس و تعریف قیاس شعری و خطابی
٣٢٣	تعریف برهان و شرایط آن
٣٢٣	مراد مصنف از عقول هیولانی
٣٢٣	تعریف ضروریات (بدیهیات) و اقسام آن
٣٢٤	اولیات و تعریف آن
٣٢٥	مشاهدات (حسّیات) تعریف و اقسام آن (باطنی و ظاهری)
٣٢٥	تفاوت مشاهدات با اولیات
٣٢٥	فطریات و تعریف آن
٣٢٦	تجربیات و تعریف آن
٣٢٦	متواترات و تعریف آن
٣٢٦	حدسیات و تعریف آن
٣٢٧	قول محقق طوسی درباره اقسام ضروریات
٣٢٨	برهان لقی و اثنی
٣٢٨	تعریف برهان لقی و اثنی
٣٢٩	قسم سومی نیز از برهان برشمرده شده است
٣٢٩	اقسام برهان لقی به حسب علل (قبوam، وجود و غیره)
٣٣٠	علل اربع و اقسام هریک از آن با ذکر مثال
٣٣٠	علت فاعلی و اقسام آن (قوه، فعل، قریب، بعید، متوسط، ذات، عرض)

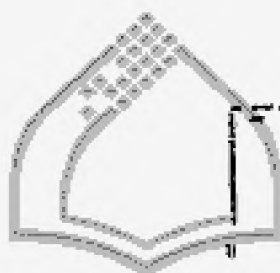
- ۳۳۰ علت مادی و اقسام آن
- ۳۳۱ علت غایی و اقسام آن
- ۳۳۱ علت صوری و اقسام آن
- ۳۳۱ نحوه دیگر تقسیم علل (بسیط، مرکب، کلی، جزئی، عام، خاص)
- ۳۳۲ امثله هریک از علل چهارگانه
- ۳۳۴ مراتب وثاقت علل
- ۳۳۴ مراد از انسان کبیر و قول قیصری و ارسطو
- ۳۳۵ اتمّ الفواعل و ابهر البراهین حق تعالی است
- ۳۳۵ قول علی (ع) و فلوطن و ملاصدرا
- ۳۳۶ علت فاعلی بنا بر قول حکیم الهی و طبیعی
- ۳۳۶ گاهی علت با معلول مساویند در برهان لسی (مطلق)
- ۳۳۸ قضایای غیر یقینیّه یا صناعات غیر برهان
- ۳۳۸ مشهورات و تعریف آن و قول ابن سینا
- ۳۳۹ مقبولات و تعریف آن *مرکز تحقیق کامیون علوم اسلامی*
- ۳۳۹ ظنیات و تعریف و اقسام آن (خاص، عام)
- ۳۴۰ مسلّمات و تعریف آن
- ۳۴۰ وهمیات و مشبهات، تعریف و علل آن
- ۳۴۱ قول ابن سینا درباره وهم
- ۳۴۲ مُشبهات و تعریف آن
- ۳۴۲ مخیلات و تعریف آن
- ۳۴۲ جدل، تعریف و غرض از آن
- ۳۴۳ خطابه و تعریف آن
- ۳۴۳ شعر، تعریف و غرض از آن و قول شیخ اشراق
- ۳۴۴ قیاس مغالطی، تعریف، علل و اقسام و غرض از آن‌ها
- ۳۴۵ قول شیخ بهایی، محی الدین، ملاصدرا و ابن سینا درباره سفسطه

- ٣٤٦ قول قيصري درباره سوفسطائي و اشاعره
 ٣٤٦ انواع مغالطه و علل سيزده گانه آن
 مغالطه از حيث لفظ شش تاست: (اشتراک ذات، هيئت، حالت عرضي، تركيب،
 تفصيل مرکب، تركيب مفصل)
 ٣٤٧ اقسام هفتگانه مغالطه معاني از حيث ماده و صورت: (ايهام انعكاس، اخذ ما بالعرض
 مكان بالذات، سوء اعتبار حمل، جمع المسائل في مسئله واحدة، سوء تأليف،
 ٣٤٩ مصادره به مطلوب، وضع ما ليس بعلة علة).
 ٣٥١ مغالطه خارجيات عرضيات
 ٣٥٢ شرح مجتهد مصنف درباره الفاظ متن با ذکر مثال

خاتمه كتاب

- ٣٥٧ مغالطات مهمي كه واقع شده با ذكر مثال
 ٣٥٩ اشتباه فخررازي به سبب اشتراك لفظي در وجود حقيقي با حقيقت وجود
 ٣٥٩ جواب ملاصدرا به فخررازي
 ٣٦٣ قول علامه دواني در اين باره
 ٣٦٣ اشتباه به سبب اشتراك لفظ نور و ظلمت
 ٣٦٤ اشتباه ثنوين به سبب ايهام انعكاس يا اخذ ما بالعرض بجاي ذات
 ٣٦٧ غلط مشهور از باب سوء تأليف از حيث ماده يا صورت
 ٣٦٨ اشتباه بسياري از فلاسفه درباره قديم بودن عالم
 ٣٧٠ اشتباه بسياري در فهم قول حكماي متاخر كه ميگويند ممكنات و عالم، اعتباري اند.
 ٣٧٢ اشتباه منكرين علم حضوري براي خداوند
 اشتباه بعضي از متكلمين از باب سوء اعتبار حمل است كه نسبت ايجاب صانعيت
 ٣٧٤ حق تعالى را به فلاسفه الهی ميدهند
 ٣٨١ فهارس عامه
 ٣٨٣ فهرست آيات

٣٨٧	فهرست روايات
٣٩٠	فهرست اعلام، فرق، اماكن
٤٠٠	فهرست منابع و مصادر
٤٠٩	فهرست موضوعي و تفصيلي مطالب



مرکز تحقیق کتاب و پیر علوم اسلامی



